مدلولات المقولات

تأليف

العلامة الشيخ

محمد ماضي الرخاوي

من كبار علماء الأزهر الشريف

المتوفى سنة ١٣٤٤ هـ

اعتنى به وعلق عليه

د. هاني علي الرضا حسين

دار الإحسان للنشر والتوزيع


مدلولات المقولات



موبايل: ٠١١٢١٠٧٧١٧٤

Email: darelehsan@gmail.com

الكتاب: مدلولات المقولات

تأليف: العلامة الشيخ محمد ماضي الرخاوي

اعتنىٰ به وعلق عليه: د. هاني علي الرضا

الناشر: دار الإحسان

سنة الطباعة: ٢٠٢٢

بلد الطباعة: القاهرة، مصر

الطبعة: الثالثة

رقم الإيداع: ٢٩٤٣١/ ٢٠١٧

الترقيم الدولي: 978-977-6552-25-8

تراث العلامة الرخاوي (٢)



تأليف

العلامة الشيخ

محمد ماضي الرخاوي

من كبار علماء الأزهر الشريف

المتوفى سنة ١٢٤٤ هـ

اعتنى به وعلق عليه

د. هاني علي الرضا حسين





مُقَدِّمَة

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على خير خلق الله وعلى آله ومن والاه.

شرفني فضيلة الشيخ الدكتور **محمد نصَّار** حفظه الله تعالى بطلب التعليق على كتاب «مدلولات المقولات» للشيخ العلامة **محمد ماضي الرخاوي** رحمه الله وأعلى منزله، وقد سعدت بمنحي هذه الثقة، وإني ممتن جداً لفضيلته شاكرٌ حسن ظنه وجميل فضله، وأدعو الله تعالى أن أكون أهلًا لهذه الثقة جديرًا بهذا الظن.

درستُ علم المقولات من كتب الدرس المعتادة في درس العلوم العقلية عند بعض مشايخي، ثم سعيت في تحصيلها من كتب الحكمة ومطولات الكلام، لكني لم أعلم بهذا الكتاب القيم إلا بعد طلب الشيخ محمد نصار شرحه، وقد وجدته بعد مطالعته مختصرًا نافعًا في فن المقولات يصلح متنًا لدرس هذا العلم جديرًا بالشرح والتعليق، فتحركت همتي لإنجاز ما طلبه فضيلة الشيخ، وإني لأتعجب من عدم تَبَوُّءِ هذا الكتاب مكانه اللائق به في مكتبة طلبة هذه العلوم العقلية الشريفة، وهو بهذا الاستيعاب لمباحث الفن مع دقة التعبير والإشارة إلى مسائل لا تجدها في كثير من المتون والمختصرات الرائجة المستعملة في الدرس بين طلبة العلم، ولا أبالغ إن قلت إن المسائل المطروقة في هذا الكتاب يستهلك بحثها مجلدين كاملين في بعض مطولات الكلام والحكمة، فهذا الكتاب يكفي الطالب مؤونة السفر الطويل المضني عبر مباحث مبثوثة مبعثرة في مئات الصفحات مع تعقيد العبارة وكثرة الحواشي.

نبذة عن علم المقولات من حيث نشأته ومحتواه:

علم المقولات متفرع عن الفلسفة كما هو ظاهر، ثم سرى إلى علم الكلام لَمّا أدرك المتكلمون أهميته بعد احتكاكهم بالفلاسفة ورَأوا الفِرَقَ المخالفة تورده وتتناوله وتستعمله، فكان لزامًا عليهم بحثه ودرسه كذلك، ثم إنه لأهميته الظاهرة أفرده الحكماء والمتكلمون باسم خاص، وبحثوه في كتب خاصة به منفصلة عن كتب الحكمة والكلام أحيانًا، وهو ذو تعلق خاص بالحكمة الأولى والبحث الميتافيزيقي.

تُعرَّفُ الحكمة إجمالًا بأنها العلم بأحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، وقد قسمها القوم إلى نوعين:

حكمة عملية تُعنى بأحوال الأفعال البشرية سواء كانت دنيوية أو دينية، والمقصود منها العمل دون العلم، وتنقسم هذه إلى فلسفة الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة الدولة.

وحكمة نظرية تُعنى بالنظر في أحوال الأشياء الخارجة عن الفعل البشري كالسماء والأرض والبحار وسائر الموجودات، وتنقسم هذه إلى أقسام ثلاثة: العلم الطبيعي الباحث في أحوال ما يحتاج مادة في الوجود والتعقل، فالمبحوث فيه هو طبائع الأشياء المادية أي الجسم الطبيعي؛ والقسم الثاني هو العلم الرياضي المبحوث فيه عن أحوال ما يحتاج إلى مادة في الوجود الخارجي لا في التعقل، كالأشكال الهندسية والأعداد الحسابية، ويسمى هذا بالعلم التعليمي أيضًا؛ ثم القسم الثالث هو العلم الإلهي المبحوث فيه عن أحوال ما لا يحتاج إلى مادة أصلًا لا في الوجود الخارجي ولا في التعقل كالإله والعقول على مذهب الفلاسفة، ويسمى هذا الأخير بالإلهيات أيضًا.

وقد سَمَّىٰ أرسطو فلسفته المختصة ببحث أحوال ما يستغني عن المادة في الوجود والتعقل بالفلسفة الأولى، وأسماها كذلك «الثيالوجيا» أي الفلسفة الإلهية بلسان الإغريق لبحثها في وجود الإله والعِلَل الأولى، وأطلَقَ علىٰ المعرفة الناتجة عن هذه الفلسفة تحديدًا الحكمةَ تمييزًا لها عن المعرفة الناتجة عن بقية أقسام الفلسفة، ثم أطلق المتأخرون من بعده علىٰ هذا القسم من الفلسفة الميتافيزيقا أي ما وراء الطبيعة، وذلك لاعتنائها ببحث أحوال غير المادي أي غير الجسم الطبيعي والرياضي، فالفلسفة الأولىٰ (الحكمة الإلهية/ الميتافيزيقا) تتوجه إلىٰ الوجود دون المادة، أي البحث عن الموجود بما هو موجود، والبحث في الوجود من حيث هو وجود كما قال ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» وكما عبر أرسطو نفسه بقوله حسب الترجمة الإنجليزية «gnieb auq gnieb»، فهي تحاول الكشف عن الواقع الموجود خارج الذهن كما هو عليه، وكل ما يتقدمها وما يلحقها ويحيط بها من المباحث الطبيعية والرياضية والاجتماعية الموجودة في كتب الحكمة خادم لبلوغ هذه الغاية.

ويخبرنا أرسطو بوضوح في رسائله أن هذا القسم من الفلسفة نظري كما تقدم في التقسيم السابق، فخلافًا للأخلاق والسياسة والاقتصاد ليس لهذا القسم فائدة عملية مباشرة تؤثر في أعمال الناس اليومية أو سياسات دولهم، فهدف الميتافيزيقا بوضوح هو إدراك الحقائق لأجلِ كونها حقائق بغضِّ النظر عن الفائدة العملية المباشرة، وبهذا الفهم الأخير تشابه الميتافيزيقا العلوم النظرية الأخرىٰ كالعلوم الرياضية التي تَدرس الكم المنفصل في الحساب والكم المتصل في الهندسة، وكالعلوم الفيزيائية المعنية بدارسة طبيعة وتركيب الأجسام المادية في العالم الطبيعي، لكن الميتافيزيقا رغم هذه المشابهة تختلف جذريًا عن كل الأقسام

والعلوم الأخرى بكونها لا تأخذ وجود موضوع بحثها -أي الموجود اللامادي- مُسلَّمَةً تنطلق منها كما هو في بقية العلوم والفنون، فالميتافيزيقي يُعنى أولًا -وقبل أي شيء آخر- بإثبات وجود موضوع بحثه أي الموجود اللامادي، وبالتالي يدخل إثبات وجود الإله في صميم البحث الميتافيزيقي، ومن ثَم لكي يتوصل الميتافيزيقي إلى إثبات موضوع بحثه لابد له من النظر في ذات معنى الوجود، ويلزمه تتبع وتقصي كل ما يستطيع الإحاطة به من الموجودات ليستدل بها على مراده، لذا كان بحثه أوسع وأشمل من بحث غيره، وهذا يخرج بموضوع العلم من الجزئية إلى الكلية؛ فالبحث الميتافيزيقي نظرًا لكونه بحثًا في ذات الوجود وفي كل الموجودات من حيث هي موجودة فإن موضوعه أعم الموضوعات، وهو الكلية التي تقع تحتها موضوعات كل العلوم الأخرى المعنية بالبحث في الموجود، لا من حيث هو موجود بل من حيث عوارضه وخواصه، وهذا لا يعني انحصار البحث الميتافيزيقي في محاولة فَهم معنى وجود الموجود فقط، وإنما يمتد البحث إلى كل ما له علاقة بوجود الموجود من المفاهيم العامة التي يتصف بها الموجود كالوحدة والهوية والتغاير والتشابه.

بفهم كلية وعموم البحث الميتافيزيقي نستطيع أن نقدِّر أهمية ومكانة المقولات الأرسطية التي تقع في قلب هذا البحث الميتافيزيقي، فإنه لما كان السبيل الأقرب لبلوغ غاية الميتافيزيقا هو النظر المباشر في الموجودات وإعمال العقل فيها، وكانت الموجودات كثيرة غير متناهية بما يجعل الإحاطة بكل جزئياتها خارج الوسع البشري، فقد احتاج الفلاسفة إلى إيجاد سبيل تُسَهِّلُ جمع الجزئيات المتكاثرة المتفرقة في كليات قليلة بحيث يسهل بحثها والحكم عليها، فتركوا لذلك بحث الجزئيات واتجهوا إلى بحث الكليات، وفي هذا السياق نظر أرسطوطاليس

في الموجودات وتَتَبَّعها فأبدع عقله هذه المقولات العشر التي جعلها مقدمة لبحث الميتافيزيقا في كتابه «الأورغانون»، فقد نظر أرسطوطاليس في ما يحيط به من موجودات محسوسة وما يمكن أن يوجد منها وراء الحس، ثم استنبط حقائق تتشارك فيها كل مجموعة منها تميزها عن غيرها، فقَسَّم الموجودات إلى قسمين رئيسين هما الجوهر والعرض، ثم قسَّم العرض إلى أقسام أخرى فخرج بهذه المقولات التي هي أجناس عالية لكل الموجودات الممكنة تساعد العقل على فهم ووصف كل موجود يدرك الإنسان وجوده.

الفيلسوف المشتغل بالمقولات إذًا يستقرئ الموجودات ليصل إلى الأجناس العالية التي تنتظمها وتقع كل الموجودات ضمنها، ثم يحدد صفات وخواص كل مقولة، ثم يلاحظ العلاقة التي تربط كل مقولة بأخرى، بهذا يوفر لنا الميتافيزيقي خارطة هيكلية لكل ما هو موجود في العالم فيسهل على الدارس من بَعدُ التفرغ لبحث وجود كل منها، فالمقولات خطوة أولى مهمة في دراسة الفلسفة الأولى، وللتداخل الذي حصل لاحقًا بين الحكمة والكلام صارت المقولات كذلك جزءًا مُهِمًّا من البحث الكلامي.

هذا وقد تشعب البحث في المقولات من بعد أرسطو، وفي حين ظل الفلاسفة الإسلاميون والمتكلمون وفلاسفة المدارس الرواقية والأفلاطونية المحدثة والسكولانية أوفياءَ لمقولات أرسطو. في الجملة خرج كثير من الفلاسفة المتأخرين عن مقولاته إما من ناحية الاعتبار والعدد أو من ناحية الماهية كما فعل فلاسفة المدرسة العقلانية قليلًا، وكما فعل الفيلسوف الألماني كانط كثيرًا، لكن هذا التشعب ليس محل بحثنا ولا مقولات كانط أو غيره موضوع كتابنا، فالمقولات المتناولة بالبحث والنظر في هذا الكتاب هي مقولات المدرسة المشائية

التقليدية وإن كانت بنَفَسٍ إسلامي أكثر تشعبًا من المقولات التي وضعها أرسطو وتزيد عليها، إلا إنها تظل وفية لها في الجملة في اعتبار المقولات جَرْدًا ووصفًا لموجودات العالم الخارجي، منطلقةً من ملاحظة الموجود الخارجي لتصفه وتفهمه تماهيًا مع نمط التفكير الواقعي الذي تميزت به مدرسة أرسطو الذي انطلق من ملاحظة الجزئيات الواقعية الموجودة خارجًا ليصل منها عبر الاستقراء والتصنيف والترتيب إلى أنواع فأجناسِ الموجودات عكس أستاذه أفلاطون الذي نزل من المُثُل السماوية والكليات إلى الجزئيات، فالبحث الكلامي والفلسفي المشائي متشابه من هذه الحيثية والآلية، ولا ينفي هذا الانتماءُ والوفاءُ لنظرة أرسطو عند المتكلمين مخالفَتهم الفلاسفةَ في عدد المقولات واعتبارها وإثباتها وبعضِ المسائل الفرعية؛ لأن هذا الاختلاف اختلاف في التطبيق لا في النظرية، اختلاف في تصور حقيقة الوجود ومكوناته ووجود بعض المقولات أو اعتباريتها، وليس اختلافًا معهم في صلب تصور المقولات وفائدتها وكونها كاشفة وواصفة للوجود الخارجي ناشئةً من ملاحظته، وذلك بخلاف اختلاف المشائين مع المدرسة النقدية الكانطية التي انطلقت من الفكر لا من الوجود الخارجي، فجعلت المقولات للفكر كما هو عندنا لا كما هي نفس الأمر والوجود فلا تصف الواقع ولا تصوغ مفاهيم كلية عنه كما هو، لِمَا أن الواقع نفسه غير مُدْرَكٍ لنا كما هو في الحقيقة عند كانط ولا يمكننا معرفته كما يُعرف من فلسفته.

أهمية دراسة المقولات:

إن الأسئلة التي تحاول المقولات الإجابة عنها لا تزال تُطرَحُ في أذهان الناس سواء كانوا من الخاصة أو العامة، فلا زال الناس والعلم التجريبي والفلاسفة حتى يومنا هذا يبحثون في مفاهيم الإدراك والفهم والوعي البشري والضوء والصوت

والزمان والمكان والحركة. إن الحقيقة التي لا يجد الناظر المتأمل بُدًّا منها هي أن علم المقولات موجود وبقوة في واقعنا وفي مدارسنا وجامعاتنا ومستشفياتنا ومعاملنا ومصانعنا وإنْ لم ندرك ذلك أو نعترف به، فإن الكثير من مباحث هذا العلم ذاتُ تعلق مباشر بكثير من العلوم المعاصرة، وبكثير من مظاهر الحياة وأنشطة الناس، إنَّ ذهن الإنسان مبرمجٌ للتفكير عبر المقولات وإن لم يُردْ ذلك، فأنتَ لَمَّا تنظر إلى أي شخص أو أمر فإنك لا تملك إلا أن تدركه متصفًا بالوجود الذاتي وباللون والصورة والشكل والهيئة والملبس والمكان والزمان والتناسب مع محيطه والعلاقة مع غيره، هذا تفكير باستعمال المقولات وإن لم نسمه كذلك، هذا شيء فطري مغروز في التفكير الإنساني لا نستطيع عنه فكاكًا ولم يفعل أرسطو أو غيره سوى محاولة وصفه ولفت أنظارنا إليه، ولئن خفت بريق هذا العلم حينًا من الدهر وانصرف بعض الناس عن تعلمه وتناوله منفردًا باسم «علم المقولات» إلا إن مباحثه ومسائله لا تزال قائمة موجودة مطروقة مشتتة في علوم عدَّة وإن لم تَبقَ مجموعة تحت اسم «علم المقولات» يعرف ذلك دارسوه والمتعاطون للحكمة والكلام وإن لم يدرك ذلك دارسو تلك العلوم المتفرقة اليوم.

لا نحتاج أن نؤكد على أهمية دراسة المقولات بالنسبة لدارسي الكلام والفلسفة الإلهية والمشائية عمومًا، ذلك يقارب البداهة وضوحًا وظهورًا، فالمقولات هي - بلا مبالغة - العمود الفقري الذي تقوم عليه دراسة الحكمة والكلام، ولَمَّا نقول «الكلام» فإنَّا لا نعني أصول الدين ولا متون العقائد الابتدائية والمتوسطة، تلك ليست كتب كلام رغم اختلاط هذا الأمر على كثير من الناس بل وطلبة العلم اليوم، لا يستطيع الطالب الإبحار في كتب الحكمة والكلام قبل تعلم المقولات والمنطق وهذا ليس موضع خلاف بين أهل هذه العلوم.

وكذلك لا تزال المقولات مهمة جدًا لدراسة الفلسفة على العموم حتى الفلسفات الحديثة المعاصرة والأنطولوجيا على الخصوص، لقد ظلت مقولات أرسطو أحد المباحث المؤثرة جدًا في درس الفلسفة وتشكيل الاتجاهات الفلسفية المختلفة طيلة الألفي عام الماضية.

ألا يخل بأهمية دراسة علم المقولات والفلسفة والكلام تجاوز العلم الحديث لبعض ما يطرح فيها من مباحث طبيعية وفيزيائية؟

بالرغم من أن بعض الجزئيات والأمثلة التي بحثها الفلاسفة أثناء تناول المقولات بالدرس والشرح والنظر مما يتعلق بالطبيعيات (فيزياء وأحياء وكيمياء) قد تجاوز الزمن فهمهم لها ونظرتهم القديمة تجاهها، كما سيظهر وسننبه عليه في بعض مواضع هذا الكتاب، إلا أن أهمية دراسة المقولات التي ضربت تلك الأمثلة عليها في نفسها لا تزال قائمة، فإن سقوط المثال لا يعني سقوط الفكرة، فسقوط تصور جمهور الفلاسفة القدماء السابق عن الضوء مثلًا الذي اعتبروه من الأعراض وظهور كونه جسيمات متحركة اليوم لا ينفي المقولة التي وضعوا الضوء تحتها سابقًا، ولا يعني أن الضوء قد خرج عن إحدى المقولات العشر، إذ غاية ما هناك إعادة وضعه تحت مقولة الجوهر بعد أن كان تحت غيرها، وهو لا يعود بالسقوط على كل المقولات كما يظهر بأدنى نظر، على أن بحث المقولات كما أسلفنا بحث ميتافيزيقي وجودي لا بحث طبيعي، وبالتالي فإن القادم إليها بحثًا عن حقائق الفيزياء والطبيعيات لن يظفر بكثير فائدة، والأجدى له أن يُيَمِّم وجهه شطر أيّ كتاب فيزياء أو أحياء حديث، فالمقصود هنا هو البحث الميتافيزيقي والأمثلة ما هي إلا جزئيات وضعها الفلاسفة ممثلة لفكرتهم ونظرهم الميتافيزيقي -في الغالب- وفق ما وصل إليه العلم في زمانهم، ولا يعود سقوط

المثال على الفكرة بالهدم، كما أن مناقشة المثال ليس من شأن الفحول كما قالوا.

وقبل كل ما سبق يحسُن أن نُذكِّر بأنَّ العلم التجريبي نفسه ذو أساس ميتافيزيقي يقوم عليه يتمثل في مبدأ السببية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الهوية، هذه المبادئ الثلاثة لا قيام للعلم التجريبي الحديث دونها، وهي حاكمة على كل العلوم الطبيعية والرياضية، هذه المبادئ تنطلق من نظرية كلية لبناء الكون وفهم مكوناته الجزئية تُشكِّل المقولات رافدًا من روافدها الأصيلة بلا شك.

بإعادة النظر وعند التأمل يمكننا كذلك أن ندَّعي أن الميتافيزيقا والعلم التجريبي يكمل أحدهما الآخر، فبينما يوفر لنا البحث الميتافيزيقي/ الكلامي تصورًا لبِنيَةِ العالم والواقع فإن العلم التجريبي وفَّر لَبِنَات البناء الصحيح لذلك التصور، إذ إن الفلاسفة القدماء استعملوا ما وصلت إليه العلوم في زمانهم في بناء تصورهم الميتافيزيقي الأنطولوجي للعالم، وكذلك اليوم يمكن أن توفر كشوف العلم التجريبي مواد بناء أفضل مما سبق لنصل إلى تصور أدق وأصح مما سبق، كما يمكن أن يعمل العلم التجريبي كمسبار لفحص مدى مطابقة التصورات السابقة للواقع كما هو في نقاط التماس بين الميتافيزيقا والعلم التجريبي، أي في تصور بعض الجزئيات التي ربما بنيت عليها مفاهيم فلسفية، وذلك بمطابقة نتائج ذلك التصور على نتائج التجربة والحقائق العلمية، فإن خالف التصور الميتافيزيقي القديم أو الحديث كشفًا تجريبيًا حسيًا قطعيًا فإن ذلك يستدعي إعادة تقييمه والنظر فيه، والأمثلة كثيرة، كحكم الفلاسفة القدماء باستحالة هندسة غير الإقليدية الذي نعلم بطلانه اليوم، واستحالةِ ألا يكون الزمان مطلقًا الذي نسفه آينشتاين بنظريته عن نسبية الزمن التي أثبتتها التجربة والمشاهدة، وكالقول بالأثير ومركزية الأرض اللذان بُني عليهما تصور الفلاسفة للكون على أنه أفلاك هي كرات مصمتة بعضها

داخل بعض تدور الكواكب المركوزة في سطحها بدورانها وفي مركز تلك الكرات الأرض، هذا التصور ثبت بالدليل القطعي الحسي اليوم بطلانه بما علمنا من عظم اتساع الكون واحتلال الأرض فيه ركنًا قصيًّا أصغر من نقطة خردل بالمقارنة مع بقية الكون المتسع باستمرار واطراد، فههنا خدم العلم في إبطال نظرية ميتافيزيقية سيطرت فترة وكان من توابعها القول بقدم العالم والعقول والأفلاك والأنفس الفلكية والفيض.

كثير من الخلط والخطأ ينشأ من سوء البحث والتوجه، فمن طلب البحث الفلسفي/ الكلامي العقلي عند عالم الطبيعة أتعب نفسه بلا طائل، ومن طلب البحث الطبيعي التجريبي من كتب الفلاسفة والمتكلمين بقي في الظلمات يتردد، ذلك أن الفيلسوف -كما أسلفنا- يبحث في الموجودات من حيث وجودها مطلقًا، ومن حيث عوارضها الذاتية أي التي تعرض للوجود بلا توسط كالوجوب والإمكان للوجود، لا كرصد الطول والعرض أو الحرارة والبرودة العارضة لموجود متعين بتوسط الجسمية، إذ محل بحث هذه العلم الطبيعي؛ نعم، ربما بحث الفيلسوف والمتكلم في ماهية الأبعاد والحرارة والبرودة لكن هذا كذلك بحث وجودي أنطولوجي لا بحث تجريبي طبيعي، ومن هنا يشمل بحث الفيلسوف/ المتكلم العقلي الغيبي والمحسوس المشاهد من الموجودات معًا، فيبحث مثلًا في إثبات وجود الله وصفاته وأفعاله، وكذلك في الملائكة والمجردات والنفس وغير ذلك، بينما يبحث عالم الطبيعة في المحسوس فقط من الموجودات المتعينة الجزئية من حيث ما يعرض له من عوارض لا من حيث ما هو به موجود، فينحصر بحثه فيما هو محسوس من عالم مشاهد ذي خصائص وعوارض مرصودة ولا يرقى لبحث ما وراء ذلك.

عالِم الطبيعة لا يبحث في الجسم مثلًا من حيث هو موجود أو غير موجود، لكنه يبحث في عوارض الجسم كالحركة والسكون والانتقال والطول والعرض والكتلة وغير ذلك، بينما يبحث الفيلسوف في وجود الجسم ذاته، وهل هو موجود خارجي أو ذهني أو ظلي... إلخ، وهذا البحث الفلسفي لا يضره خطأ المثال أو ظهور قصور، وخطأ التصور القديم لجزئي من الجزئيات.

علم النفس يبحث فيما يعرض للنفس من تغيُّرات وأحوال، بينما تبحث الفلسفة/ الكلام في ذات وجود النفس، وهكذا بين الفلسفة/ الكلام وكل علم تجريبي.

التفرقة بين مجال كل علم مهمة جدًا، وكثير من الخطأ ينشأ من الخلط بينهما، فطلب بحث وجود الغيبيات عند عالِم الطبيعة مثلًا غلط كبير ينشأ عنه خلط في المفاهيم وبلبلة في التصورات، ولا يصل الباحث فيه إلا إلى أوهام ومغالطات، ومن هنا يُخطئ من يروم إثبات وجود الله مثلًا عند الفيزيائي أو الحيوي مع كون وجود الله خارج نطاق التجربة الإنسانية المحدودة الآن وكون غاية ما يمكن للطبيعي أن يكشف عنه هو وجود كائن ما لا يستطيع بعلمه التجريبي مهما بلغ من تطور أن يحكم له بوجوب الوجود الذي هو أخص وصف للإله ليقول إنه هو الإله الذي يبحث عنه؛ لأن وجوب الوجود حكم عقلي محض لا مدخل للحسِّ أو التجربة فيه ولا يستطيعانه.

البحث في وجود الكائنات الحية مثلًا بحث فلسفي يجيب عنه الفلسفة وعلم الكلام باستعمال المقولات ومخرجات العلم التجريبي، بينما البحث في نشأة الكائنات وتكثرها وتعقدها وتسلسلها بحث حيوي طبيعي تجيب عنه نظريات علم الأحياء كنظرية التطور، وكذلك البحث في نشأة الكون تجيب عنه الفيزياء

النظرية والعملية وعلم الكونيات والفلك، بينما البحث في وجود الأجرام السماوية وفيما سبق وجود الكون بحث فلسفي كلامي.

فظهر بهذا أن ما تحويه كتب علم المقولات من تصورات أظهر العلم الحديث خطأها لا يضير قضية البحث ولا يضير علم المقولات بشيء عند من يفهم حقًا وظيفة هذا العلم ومجاله.

كيف وصل أرسطو إلى مقولاته العشر؟

كما أسلفنا تعتني الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقيا ببحث الموجود من حيث هو موجود، والنظر منه إلى العلة الأولى للوجود أي الإله، وقلنا: إن المقولات تقع في قلب هذ البحث الفلسفي الشائك؛ لأنها تساعد في فهم الموجودات وترتيبها وتصنيفها بما يسهل دراستها وبحثها للتوصل إلى إدراك عام شامل لكل الوجود الممكن تماما، كما يُسهل تصنيف العالم السويدي كارل لينيوس دراسة وبحث كل الكائنات الحية مثلاً، ولا يمكن لدارسٍ لعلم النبات أو علوم الأحياء المختلفة الاستغناء عنه، ومن ثَمَّ يمكن القول أن المقولات التي وضعها أرسطو لدراسة وبحث الوجود الممكن هي ببساطة سجِلٌّ جَردٌ وجودي لكل الوجود الممكن لكونها أجناسًا عليا تنتظم تحتها كل الموجودات الممكنة كما سبق ذكره، اعتبارها جردًا للوجود الممكن يساعد جدًا في فهمها وفهم الغرض منها.

إن المقولات تُعنى بجواب السؤال الأصيل المتبادر إلى ذهن كل عاقل عن كل موجود ممكن، سؤال (ما هو كائن)؛ هذا السؤال لا يمكن إدراك حقيقة الموجود من حيث هو موجود إلا عبر جوابه بتوسط معرفة الجنس الأعلى الذي يندرج تحته الشيء موضع البحث الموصل بدوره إلى بلوغ ماهيته وحقيقته؛ فكيف

وصل أرسطوطاليس ومن بعده الفلاسفة والمتكلمين إلى معرفة الجنس الأعلى الذي ينتمي إليه شيء ما؟

العقل مسبار الواقع عند أرسطوطاليس، وقد كان مبتغاه -مثل بقية فلاسفة ذلك الزمان- بلوغ حقائق الموجودات، ولمَّا لم يجد سوى العقل أداة لبلوغ ذلك الهدف وفق رؤيته فقد اعتمد التحليل العقلي مفتاحًا لباب حقيقة الوجود، فتأمل أرسطو في الإدراك الإنساني فوجد أن الإنسان عند إدراكه موجودًا ما يجيب في نفسه على مجموعة من الأسئلة وإن لم ينطق بها، فعندما ترى أمامك طاولة مثلًا أو تستحضر في ذهنك طاولة ما فإن ذهنك تلقائيًا يستعرضها من حيثية كونها، أي هل هي قائمة بنفسها أو تقوم وتوجد في غيرها (وهو جواب سؤال: **ما هي أجوهر أو عرض؟** وحجمها (طولها وعرضها وارتفاعها، وهو جواب سؤال عن الكم ولونها وشكلها وملاستها وخشونتها وغير ذلك من خصائصها (وهو جواب سؤال: **كيف هي؟** ومكانها (جواب سؤال: **أين هي؟** وزمانها (جواب: **متى هي؟** ووضعها بالنسبة لما حولها (جواب: **ما وضعها؟** وتأثيرها فيما حولها (جواب سؤال: **هل تفعل؟** وتأثرها بما حولها (جواب سؤال: **هل تنفعل؟**).

فظهر لنا أن جوب سؤالنا المتقدم عن كيفية الوصول إلى هذه المقولات هو **(الاستقراء)**، وهو الجواب الرائج في كتب الحكمة والكلام، ويحصل ذلك عمليًا بأن يأخذ الحكيم الشيء المسؤول عنه بسؤال (ما هو من بين الموجودات؟ من الجزئيات الشخصية ثم يحاول أن يصل إلى أعلى جنس يندرج تحته ذلك الشيء فيكون جنسًا أعلى له ولكل ما يشاركه النوع، ثم يكرر ذات الفعل مع شيء آخر وهكذا؛ فمثلًا لو أخذنا الإمام الرازي ونظرنا إليه وسألنا «ما هو؟» فإن أول جواب يخطر على البال : «هو إنسان»، لكن الإنسان وإن كان نوعًا يندرج الإمام

الرازي تحته مع غيره من البشر، إلا أنه ليس الجنس الأعلىٰ الذي يمكن أن نصل إليه، فالإنسان من بين الحيوانات ينتمي إلىٰ الرئيسيات التي تنتمي إلىٰ الثدييات التي تنتمي إلىٰ الفقاريات، والفقاريات تنتمي إلىٰ الحيوانات، فالحيوان هو أعلىٰ ما يصل إليه الإنسان من هذه الحيثية، وهذا واضح من تعريف الإنسان بالحيوان الناطق، ما يعني أن الإنسان بكل أفراده مندرج تحت جنس الحيوان، لكن الحيوان ليس هو نهاية جواب سؤالنا «ما هو» إذ الحيوان مع النبات مندرج تحت «الجسم»، والجسم هو الآخر مندرج تحت «الجوهر»، ثم بعد الجوهر لا يوجد ما هو أعم إلا أن يقال إن الجوهر من الموجودات، لكن كونه من الموجودات يشاركه فيه كل الموجودات الأخرىٰ وهو معلوم سلفًا من سؤالنا عنه بـ «ما هو» المعيَّن للسؤال هنا عن الموجودات الممكنة، والموجود ليس جنسًا أعلىٰ لما تحته كما سيأتي في ثنايا هذا الكتاب، فتعيَّن إذًا أن «الجوهر» هو أعلىٰ الأجناس التي ينتمي إليه الإمام الرازي، وهو إنسان وحيوان وجسم كما سلف، فنخرج من ذلك بأن كل إنسان وحيوان وجسم جوهر، فيكون الجوهر هو الجنس الأعلىٰ لهذه، ونستطيع أن نعمم هذا علىٰ كل ما يندرج تحت الإنسانية والحيوانية والجسمانية؛ هذا المثال يظهر لنا كيف توصل أرسطوطاليس والحكماء من بعده إلىٰ هذه المقولات العشر، ثم يتكرر النظر في جزئي آخر لنصل إلىٰ الجنس الذي ينتمي إليه، وهكذا حتىٰ لا ينتج لنا الاستقراء والنظر مقولة جديدة ينتمي إليه شيء من الموجودات فتنتج لنا العشر مقولات التي لا يخرج شيء من الوجود الممكن عنها وفق قول أرسطو ومَن وافقه من المشائين والمتكلمين.

هذه العملية الاستقرائية المتكررة كما نرىٰ سهلة ويسيرة، وهو ما يفترض عدم وجود أي تفاوت في النتائج أي في قائمة المقولات النهائية التي سيصل إليها

أيُّ عقل مفكر يتبع هذه الطريقة، لكن الواقع أن الخلاف حول عدد المقولات وماهياتها واقع موجود وبين عقول فذة يصعب تصور وقوعها في خطأ عقلي استقرائي بالنظر إلى سهولة هذه العملية الاستقرائية، فما هو سبب وجود الخلاف بين الفلاسفة في عدد المقولات وماهياتها ؟

يرجع سبب الخلاف الواقع بين الفلاسفة إلى اختلافهم حول ماهية الشيء موضع البحث ووجوده الخارجي الذي ينتج عنه بالتالي اختلاف اعتباره منتميًا إلى هذه المقولة أو تلك، وهذه يقود بدوره إلى خلاف بينهم حول عدد المقولات التي سترجع إليها الموجودات الممكنة، فأرسطو ومعه كثير من المشائين أرجعوا كل الموجودات إلى عشر مقولات هي التي سندرسها في هذا الكتاب، لكن هذا العدد يتغير عند غيره من الفلاسفة وعند غير المشائين من المدارس الفلسفية، ولعلنا نورد مثالًا مثَّل به أحد أساتذة الفلسفة الغربيين ليتضح الأمر أكثر:

لنأخذ مثلًا «الشقلبة في الهواء»، كلنا يعرف معنى الشقلبة ويعرف كيف نستخدم الكلمة ومتى نستخدمها، ونفهم متى حصلت أمامنا شقلبة أن هذه هي الشقلبة المعنية بالكلمة، لكن لو افترضنا فيلسوفين يتناولان هذه الشقلبة بالبحث الفلسفي، فإن أحدهما سيقول أن هناك في الخارج شيئا اسمه «الشقلبة في الهواء» يقوم بالجسم عند وجود الشقلبة وسيعرف هذا الشيء بأنه دوران كامل للجسم في الهواء إلى الأمام أو إلى الخلف بحيث ينقلب الإنسان رأسًا على عقب، وسيجادل هذا الفيلسوف دفاعًا عن رأيه بأن تكرار حدوث هذا الدوران للأجسام يعني تكرار حدوث الشقلبة الذي يؤكد وجودها، وسيزعم أنَّا إنَّ لم نقر بوجود الشقلبة قائمة بالجسم فإنا لن نستطيع أن نفسر حكمنا بصحة جملة مثل «قام عمرو بالشقلبة في الهواء خمس مرات بين الظهر والعصر»، فإنا إن حكمنا

على هذه الجملة بالصحة دون الإقرار بوجود شيء اسمه الشقلبة نكون قد حكمنا بتكرار وجود ما لا نُقرُّ بوجوده، وبوصف معين به في الخارج دون إقرارنا بثبوته وهو تناقض؛ أما الفيلسوف الآخر فسينفي وجود شيء اسمه الشقلبة في الخارج، وسيجادل بأنه مُقر بأن الناس والحيوانات تدور حول نفسها إلى الأمام أو الخلف في الهواء، لكن هذا الدوران المحسوس الذي يقر به لا يعني ولا يستلزم أن هناك شيئًا وجوديًا في الخارج اسمه الشقلبة، ولا يلزم من هذا التناقض إن حَكَمَ بصحة «قيام عمرو بالشقلبة خمس مرات» لأنه يحكم بصحة وقوع حركة في الهواء أمامه، لكنه ينفي أن تكون هذه الحركة المعينة شيئًا موجودًا في الخارج زائدًا على كونه حركة من الحركات، فليس في الخارج إلا الحركة، وهذه الشقلبة تنتمي إلى الحركة ولا تزيد عنها، فهي عنده أمر اعتباري انتزاعي يعتبره العقل وينتزعه من الحركة المعينة الخارجية لا غير.

هذا النزاع المتخيل حول «الشقلبة» يساعدنا على فهم سبب الاختلاف في عد المقولات وفيما يندرج تحت كل مقولة من الموجودات، فهذان الفيلسوفان لا يختلفان حول معنى كلمة الشقلبة ولا يختلفان حول صحة وصف البعض بها ولا حول تكرر وقوعها، لكن النزاع بينهما حول كفاية هذه الأشياء لنحكم بوجود شيء في الخارج اسمه «الشقلبة» يزيد على مجرد الحركة، فهما يختلفان حول إضافة أمر إلى قائمة جرد الموجودات الخارجية من عدمه، فهو في الحقيقة خلاف حول وجود أمر ما من عدمه، أي خلاف أنطولوجي، وبالتالي هو خلاف ميتافيزيقي، فلا نزاع بين الاثنين حول المحسوس -أي الحركة المعينة- وإنما الخلاف واقع حول توصيف هذا المحسوس، وإلى أي جنس ينتمي.

بالطبع هذا المثال ساذج رغم إفادته في تصور المسألة، ولا يمكن أن يقع

خلاف حقيقي بين فيلسوفين على اعتبار الشقلبة موجودة وجودًا آخر غير وجود الحركة في الخارج من عدمه ما يعني إفرادها بمقولة أخرى تفارق المقولة التي تنتمي إليها الحركة في الجرد الوجودي، لكن في ضوء هذا المثال يمكن أن نفهم الخلاف الواقع حول ذات الحركة وإلى أي المقولات تنتمي كما سيأتي، ويساعدنا كذلك على فهم الخلاف حول عدد المقولات، أهو عشر مقولات كما قدَّم أرسطوطاليس، أو أقل بإدراج بعض المقولات في بعض، أو أكثر بزيادة مقولات على مقولات أرسطوطاليس، كل هذا يرجع إلى نفس لبِّ الخلاف بين فيلسوفَيْنا السابق ذكرهما، فعلى الدوام هناك من يعتبر أمرًا ما ذا وجود خارجي، وهناك من يعتبره أمرًا اعتباريًا لا غير، فالخلاف حول المقولات بين الفلاسفة إذًا هو خلاف حول وجود شيء من عدمه، وهو خلاف ميتافيزيقي عقلي يرجع إلى تفاوت العقول وطرق التفكير، وليس خلافًا حول المحسوس وإنما حول فهمه وتوصيفه: هل الصفات موجودة؟ هل النسب والإضافات موجودة قائمة بالأجسام أم لا؟ هل الفعل والانفعال أمران وجوديان يقومان بالجسم؟ ما هي أنواع المحسوسات؟ هل تغيُّر اللون من مقولة الكيف أو من مقولة الانفعال؟ هل للأجسام وجود أو أن كل ما هناك أعراض محسوسة فقط؟ هل للمادة والجواهر وجود؟ وهكذا.

هذا الكتاب:

طُبع هذا الكتاب طبعة واحدة عام ١٤٣١هـ بمطبعة المعاهد بمصر، وقد اعتمدنا عليها في إعادة إخراج الكتاب في حلته الجديدة مع الاعتناء بتصحيح بعض الأخطاء الواضحة في الطبعة السابقة، ثم اشتغلتُ بالتعليق على الكتاب لفكِ غموض بعض عباراته وتقريب معانيه للقارئ المعاصر وفق الوسع والطاقة وما تيسر من وقت وفراغ، وقد حاولت تيسير الكتاب لمن يطلب الحكمة والكلام

من الطلبة المتوسطين وكذا لغير المشتغلين بهما من المثقفين وأصحاب الهمم رجاءَ أن تثير مطالعة الكتاب فيهم جذوة حب لهذه العلوم تحركهم تجاهها لعل ما كان لنا من سبق فيها وعلو كعب يعود على يد بعضهم، واهتممت كذلك بالترجمة للأعلام المذكورين في ثنايا الكتاب، وفي نسبة الأقوال إلى أصحابها إن تيسر، لكني لم أتبع طريقة النقل المباشر من المراجع أو العزو إليها عند شرح كل مسألة اختصارًا وتقليلًا لحجم الكتاب مع الاعتماد على شهرة القول أو الرأي وتحقق نسبته إلى من نُسب إليه وعدم خفاءه بما يحتاج التقصي والنقل المباشر عنه، وهذا كله في سياق تعليق راعيت فيه الاختصار والتسهيل والاعتناء بإيصال المعنى وتفهيمه أكثر من توثيق الأقوال وتحقيقها.

هذا الكتاب موضوع في أغلبه على طريقة الفلاسفة في البحث ويورد آراءهم بحياد مع ذكر آراء المتكلمين في بعض المواضع وانتقاد بعض الأقوال والفحص عن حقيتها في مواضع معدودة، فلم يعتن المؤلف ببيان الصحيح في المسائل كلها وفق مذهبه، بل بإيصالها للقارئ بغية درسها اعتمادًا منه على معرفة القارئ لكونه خارجًا عن غرض الكتاب.

أدعو الله تعالى أن نكون قد وفقنا في إخراج هذا الكتاب على الوجه الذي يليق به وبمؤلفه رحمه الله وبهذا العلم النافع، وأرجو أن نكون قد حركنا بعض المياه الراكدة واستطعنا تقريب هذا العلم إلى القارئ المعاصر بإعادة تقديمه في صورة تجمع بين الأصالة ومستجدات العصر.

والله الموفق

هاني علي الرضا حسين

ترجمة المؤلف

قال الأستاذ يوسف المرعشلي في كتابه «نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر»:

الشيخ محمد بن ماضي بن محمد الشهير بالرخاوي -نسبة إلى بلدة ميت رخا- الضرير الشافعي المذهب، وُلد في بلدة هورين التابعة لمركز السنطة ونشأ بها. تلقى مبادئ العلم في الجامع الأحمدي بطنطا، ثم التحق بالأزهر الشريف وأخذ العلم على علماء عصره كالشيخ الإنبابي شيخ الأزهر، والشيخ محمد الأشموني، وعبد الفتاح، خطيب مسجد الإمام الشافعي، وأحمد الرفاعي وغيرهم.

ولما أتم علومه وتخرج اشتغل بالتدريس في الجامع الأزهر، وأخذ عنه الشيخ محمد أحمد عليوه والشيخ محمد الطنيخي وكان من المشتغلين بالعلم والتأليف مشهورًا بالصلاح والتقوى. توفي سنة ١٣٤٤هـ شهر ديسمبر (كانون الأول) سنة ١٩٢٥م عن سبعين عامًا من العمر تقريبًا، ودفن في هورين، وله بها مقام يزار.

زرت قبره مع أصدقائي العلماء الأستاذ يان برخما الهولندي، والأستاذ محمد عبد الجواد في ٢٤ محرم سنة ١٣٧٥ هـ ١١ سبتمبر (أيلول) سنة ١٩٥٥م.

مؤلفاته:

- الفتح الداني في علوم البلاغة. طبع
- كنوز البر في أحكام زكاة الفطر. طبع
- الحق المتبع في معنى البدع. طبع

- متن الفريدة في العقيدة ولها شرح للأستاذ الشيخ عبد العزيز متولي. مخطوط
- شرح المقولات العشر [وهو كتابنا هذا].
- تقرير على حاشية العطار على جمع الجوامع. مخطوط
- تقرير على حاشية الجمل على الجلالين. مخطوط
- شافي العي على مسند الإمام الشافعي. مخطوط

أولاده:

الشيخ محمد محمد الرخاوي[١]، وعلي أفندي، وأحمد أفندي. انتهى[٢].

وقد ذكره العارف بالله السيد جودة المهدي في كتاب «النفحات الجودية» فقال: الشيخ محمد بن ماضي بن محمد الرخاوي «ت سنة ١٣٤٤هـ/ سنة ١٩٢٥» نسبته إلى «ميت رخا» موئل أصله، بيد أن مولده ووفاته في بلدة «هورين» التابعة للسنطة بمحافظة الغربية، وبها بدأ تعليمه، ثم التحق بالأزهر الشريف ونهل من ينابيعه النقلية والعقلية حتى تخرج عالماً فاضلاً متبحراً في علوم التفسير والتوحيد والفقه والبلاغة وغيرها، وصنف فرائد من المصنفات منها: «شرح المقولات العشر»، «الفريدة في العقيدة»[٣]، «الفتح الداني في علوم البلاغة»، «الحق المتبع في معنى البدع». وغير ذلك[٤].

---

(١) يلي ذكره في ترجمة والده المنقولة من كتاب «النفحات الجودية» لشيخنا قدس سره.

(٢) نثر الجواهر والدرر، دار المعرفة، ٢٠٠٦، ص ١٤١٦.

(٣) صدر عن دار الإحسان بتحقيق الدكتور محمد نصار سنة ٢٠١٦.

(٤) انظر أعلام للزركلي « ٧/ ١٦ ط: الرابعة » ومعجم المؤلفين لعمر كحاله ١١/ ١٦٨.

وكان الشيخ محمد ماضي الرخاوي من خاصة أتباع مولانا الشيخ جودة إبراهيم رضي الله تعالى عنه وعنا به، دائم التردد على ساحته المباركة، متحققًا بآداب الطريقة النقشبندية الجودية، وقد سار على نهجه ابنه الشيخ محمد الرخاوي الذي كان طالبًا في الأزهر الشريف في حياة الشيخ رضوان الله عليه وأخذ منه العهد النقشبندي.

وقام بطبع كتاب «الأنوار القدسية في مناقب السادة النقشبندية» على نفقته واضطلع بتصحيحه ومعاونة الشيخ يس السنهوتي في إخراجه للقراء في حياة مولانا الشيخ جودة قدس الله سره سنة ١٣٤٤هـ.

وهذا الكتاب في حقيقته: هو كتاب «الحدائق الوردية في حقائق أجلاء النقشنبدية» للشيخ عبد المجيد الخاني، وقد أضيف إليه تراجم السادة الأجلاء: سيدي أحمد بن سليمان الطرابلسي الأروادي، وسيدي أحمد ضياء الدين الكمشخانوي، وسيدنا الشيخ جودة إبراهيم قدس الله سره الكريم وأمدنا منه بالمدد العميم في الدنيا ويوم الدين اللهم آمين[1]. انتهى



---

(١) «النفحات الجودية: في مآثر وأوراد الطريقة النقشبندية ومناقب مولانا الشيخ جودة إبراهيم قدس الله سره». الدار الجودية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٢٠٧-٢٠٨.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فهذه مدلولات المقولات[1] ذكرتها لِمَساسِ الحاجة إليها، فقلت وبالله ثقتي:

قال المتكلمون: الموجود[2] إن لم يكن مسبوقًا بالعدم فقديم، وإن كان مسبوقًا

---

(١) جمع مَقُولة، تُطلق على الجوهر والأعراض التسعة التي سيتناولها المؤلف، واختلفوا في سبب تسمية المقولة بهذا الاسم، فجعل بعضهم المقولة بمعنى «المحمولة» أي لأن كل مقولة من المقولات العشر محمولة على ما تحتها باعتبارها أجناسًا عالية تندرج فيها ما تحتها من الجزئيات فيقال للشيء هو «جَوهَر» أو «كيف» أو «كَم»...إلخ، ولذا تُعرَفُ المقولات العشر في بعض المؤلفات بـ«الأجناس العشرة» وعليه تُعرَّف بأنها «معنىً كُلِّي يُجعل محمولًا في قضية».

وأبقى البعضُ «المقولة» على ظاهر معناها، فصار «المقول» عندهم بمعنى «الملفوظ» وزِيد تاء في آخره للنقل من الوصفية إلى الاسمية فصار «مقولة» لأنه يُتكلَّم فيه ويُبحث عنه. وهذا الأخير هو الأوفق بالمعنى الأصلي للاسم اليوناني القديم الذي أطلقه أرسطوطاليس مُنشئ هذا البحث في كتابه «الأورغانون» على هذا المبحث إذ سماه: «مبحث الكاتيجوريا Kategoria» والتي نُقلت إلى اللاتينية، ومِن ثَمَّ الإنجليزية بلفظ «Categories» والتي تعني في اليونانية القديمة «ما يُقال في شخصٍ ما أو عَنهُ في المحكمة» فنقل أرسطو اللفظ ليسمي به هذه الكليات المستنبطة، لكونها مما يقال في شيء أو عنه لتَمييزه عن غيره وترتيبه وفهمه في العقل البشري. وعليه فالمقابل العربي لهذا المعنى هو بالفعل «المقولات» لكن هذه التسمية لم تكن دائمًا مستعملة إذ اكتفى كُثُر بنقل الاسم كما هو في اليونانية أي «قاطيغورياس» دون تَكَلُّف ترجمته كما في شرح الفارابي عليها مثلًا.

(٢) أي في الخارج إذ المتكلمون في الغالب لا يثبتون الموجود الذهني.

به فحادث، فالقديم هو الواجب تعالى وصفاتُه الحقيقية[١]. والحادث إما متحيِّز بالذات وهو الجوهر بأقسامه الآتية، ونعني به المشار إليه بالذات إشارة حسيَّة بأنه هنا أو هناك[٢]، وإما حَالٌ في المتحيز[٣] بالذات وهو العرض، ونعني بالحُلُول[٤]

(١) أي صفات المعاني الوجودية لا الصفات السلبية، ولا الصفات الفعلية الاعتبارية كالإحياء والإماتة والرزق على المذهب الأشعري لكونها مما يَفعله حينًا ويَتركه حينًا والقديم باقٍ في كل حين. وتسمية الصفات الوجودية بالحقيقية من المؤلف تبعًا لصاحب «المقاصد» فيما يظهر أخذًا من مصطلح الحكماء، إذ الأمور عندهم حقيقية أواعتبارية، والحقيقية ما كان موجودًا بوجود أصيل كالسماء والأرض، بينما الاعتبارية: ما يعتبرها العقل دون وجود أصيل ثابت، وهي تَنقسِمُ إلى انتزاعية ينتزعها العقلُ من أمور موجودة في الخارج كالفوقية والتحتية، ولها حكم الحقيقية وإن لم تكن حقيقية، وإلى اعتبارية محضة تسمى مَوهُومة.

(٢) التَحيُّزُ هو الحصول في الحيِّز. وعند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذي يشغله شيء. فجِسمُك يشغل حيزًا يطابق قدره، وأمامه وخلفه وفوقه وتحته وعن يمينه وعن يساره أحياز تقبل انتقال جسمك إليها كما تقبل وجود أشياء أخرى فيها، وهي فراغات موهومة بمعنى أنها غير موجودة كقوالب مثلا في الخارج فعلًا، وحِسُّك سواء كان بصرك أو سمعك أو غيرهما يدرك تلك الموجودات المحيطة بك حاصلة في تلك الأحياز فيشير إليها بأنها في جهة الفوق أو الأمام مثلًا، فالجهة عند المتكلمين هي هذه الأحياز التي تحيط بك بقيد إشارة الحس إليها أو الحركة تجاهها، فهي اعتبارية انتزاعية نسبية تتغير بتغير وضع المعتبر، فيمينه يصير شماله بتغيير وضعه. والتحيُّز بالذات يعني الاستقلال في الحصول في الحيز بحيث يعقله العقل حاصلًا في الحيز مشارًا إليه بالحس دون احتياج إلى غيره في ذلك.

(٣) القسم الثاني من أقسام الموجود الحادث عند المتكلمين.

(٤) الحُلُول بضمتين مصدر يَحُل بضم الحاء لا كسرها، بمعنى نزول الشيء في الشيء لغةً، أما عرفًا فقد اختلفوا في تعريفه جدًا بما يُنبئ بأن تعاريفهم للحلول رسوم لا حدود فلم يصل إلى حقيقته أحد، والشائع المرضي عند المتأخرين كالقوشجي في شرحه على التجريد أن الحلول هو

فيه أنْ يَختَصَّ به بحيث تكون الإشارة الحسِيَّة إليهما واحدةٌ كاللون مع المُتَلوِّن، دون الماء مع الكُوز[1]، وأما ما لا يكون متحيزًا ولا حالاً في المتحيز فلم يَعُدُّوه من أقسام الحادث[2]؛ لأنَّ هذا الوصف أخصُّ صفات..........

الاختصاص الناعت. أي هو نوع من التعلق يصير به أحد الشيئين نعتًا للآخر كالتعلق بين اللون والجدار في قولنا: الجدار أسود. والنعت حالٌ والمنعوت مَحلٌّ.

(١) وذلك أن الحلول نوعان: سَرَياني وطَرَياني، فالسرياني هو كون الحال ساريًا في كل جزء من أجزاء المحل بحيث تتحد الإشارة الحسية إليهما، ويستلزم انقسام كل واحد منهما انقسام الآخر، وعدم انقسامه عدم انقسام الآخر، وذلك كحلول البياض في الثوب وماء الورد في الورد، بينما الطَرَياني كون أحد الشيئين ظرفًا للآخر مجاورًا له كالماء في الكوز، فلا يستلزم انقسام أحدهما انقسام الآخر، ويميز العقل عند إشارة الحسِّ إليهما بينهما، والنوع الأول هو مقصود المتكلمين من حلول الحادث في المتحيز بالذات كما ذَكر المؤلف.

(٢) يقصد المجردات عن المادة، وتسمى أيضًا بـ«المفارقات» لمفارقتها التَّحَيُّز، وهي العقول والنفوس، ممكنات اعتقد الفلاسفة وجودها وقِدَمَها، وحاول الإسلاميون منهم إيقاعَ مُسَّميات الشرع من الملائكة والجن عليها. وبينما جزم بعض المتكلمين بامتناع وجود مجرَّدٍ عن المادة مُفارق للتَّحيز سوى الله تعالى. قال جمهورهم بجواز وجوده وعدمه لتكافؤ أدلة المُثبتين والمانعين عندهم. وما يقال في مَنْعِه بأنه لو وُجد لشارك الله تعالى في التَّجَرُّد وعدم التحيز، فيحتاج للامتياز عنه إلى فصل مخرج، فيتركب واجب الوجود، ضعيفٌ؛ لأنه على تقدير ثبوت شيء من المجردات فهي مشاركة له في عدم التحيز والتجرد، وهي مشاركة في سلب وعدم، والمشاركة في السلب لا تُوجِب التَّرَكُّب كما قال التفتازاني في «المقاصد».

نعم، إن ثبت وجود مجردات سوى الله قدح ذلك في دليل المتكلمين على حدوث العالم المستند إلى تقسيم العالم إلى متحيز وقائم بمتحيز. فتبطل دعوى حدوث ما سوى الله ولا تتم إلا بإبطال هذا القسم الثالث، أو إثبات حدوثه بغير طريق التحيز على تقدير ثبوته، فتحصَّل أن الموجودات إما أن تكون متحيزة أو حالَّة في متحيز أو لا متحيزة ولا حالَّة في متحيز، والحصر في هذه الأقسام الثلاثة

البارئ(١)، ومَنْ سأل عنه لا يجُاب..........................

عَقْلي لا استقرائي كما نَبَّه عليه الرَّازي في «أساس التقديس» فلا يخرج شيء من الموجودات عنها.

(١) «أخص وصف للإله» هو ما لا يشاركه غيره في الاتصاف به. وقد اختلفوا فيه، فعدَّ المعتزلة القِدمَ أخص وصف للإله، ومِنْه نفَوا زيادة الصفات على ذات الله وشَنَّعوا على أهل السنة إثباتهم ثمانية قدماء، وقال الشيخ الأشعري إن أخص وصف للإله هو القدرة على الاختراع والخلق كما نقله عنه البغدادي ثم الشهرستاني في «نهاية الإقدام في علم الكلام» وعليه متقدمو الأشاعرة وبعض متأخريهم كالآمدي،

أما جمهور متأخريهم فقالوا: إن أخص وصف للإله هو وجوب وجوده واستغناؤه التام عن غيره، أما القول بان أخص أوصافه سبحانه عدم التحيز فضعيف -كما تقدم- وإن قال به البعض، وقد انتقده الحجة الغزالي قدس الله سره – وهو قائل بتجرد الروح وعدم تحيزها كما هو مذهب كثير من الصوفية – في «روضة الطالبين» فقال في معرض الحديث عن الروح وتجردها: «فإن قيل: لِمَ منع رسول الله ﷺ إفشاء سر الروح وكشف حقيقته؟ فيقال: لأنه يتصف بصفات لا تحملها الأفهام، إذ الناس قسمان: عوام وخواص، أما من غلب على طبعه العاميَّة فإنه لا يصدق بما هو وصف الروح أن يكون وصفًا لله تعالى، فكيف يصدق به في وصف الروح الإنساني؟ وكذلك أنكرت الكرَّامية والحنبلية وغيرهم ممن غلبت عليهم العامية تنزيه الإله تعالى عن الجسمية وعوارضها، إذ لا يعقلون موجودًا إلا متجسمًا مشارًا إليه، ومن ترقى عن العامية قليلًا نفى الجسمية عن الإله تعالى، وما أطاق أن ينفي عوارض الجسمية عنه فأثبت الجهة، وترقى عن هذه العامية الأشعرية والمعتزلة فنزهوا الإله تعالى عن الجسمية والجهة.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء الأشعرية والمعتزلة؟ فيقال: لأنهم أحالوا أن تكون هذه الصفة لغير الله تعالى، فإذا ذكرت هذا معهم كفَّروك، وقالوا: هذا تشبيه لأنك تصف نفسك بما هو صفة الإله تعالى على الخصوص، وذلك جهل بأخص أوصاف الله تعالى. فالبراءة عن المكان والجهة ليست أخص وصف الإله تعالى، بل أخص وصفه تعالى أنه قيوم أي قائم بذاته وكل ما سواه قائم به، وهو موجود بذاته لا بغيره، وليست للأشياء من أنفسها إلا العدم، وإنما لها

به[١]، فلو شاركه فيه غيرُهُ للزم إما حدوثُ القديم أو قِدَمُ الحادث[٢].

والعرض إما أن يكون مُختصًّا بالحي كالحياة وما يتبعها من العلم والقدرة والإرادة والكلام والإدراكات، أعني الإحساسَ بالحواس الظاهرة[٣]، وإما أن لا

الوجود من غيرها على سبيل العارية، فالوجود لله تعالى ذاتي ليس بمستعار وما سواه فوجوده منه تعالى لا من نفسه، وهذه القيومية ليست إلا لله تعالى». اهـ. بتصرف يسير.

(١) هذا دليلهم على أن عدم التحيز هو أخص صفات الله، وهو أنَّ من سأل عن الباري وحقيقته لا نجد جوابًا لسؤاله غير هذا الوصف، فيقال له: إنه موجود لا متحيز ولا حالٌّ في متحيز. وجواب هذا الاستدلال: عدم التسليم بكون عدم التحيز أخص صفات الإله، بل أخص صفاته وجوب الوجود أو كونه موجدًا لكل ما عداه فإنه لا يشاركه فيهما غيره. والاستدلال بأن من سأل عنه لا يجاب إلا به مَمْنُوعٌ. ومجرد الجواب به لا يلزم عنه صحة الزعم، على أنَّ ادعاء كون عدم التحيز أخص صفاته مصادرة؛ لأنه لا يتم إلا إذا ثبت عدم وجود حادث بهذا الوصف وهو محل البحث نفسه فيتوقف الدليل على ثبوت المدعى، فالاستدلال بكون عدم التحيز أخص صفاته على عدم وجود حادث بهذا الوصف دَورٌ.

(٢) إنما يلزم هذا لو كان القدم أو الحدوث من لوازم عدم التحيز، ولا شيء في العقل أو الشرع يدل عليه، وليس يلزم من لزوم الحدوث للتحيز أن يكون عدم التحيز ملزومًا للقِدَم، فغير المتحيز من حيث هو غير متحيز يمكن أن يكون قديمًا أو حادثًا، ولا يتم إثبات أحدهما إلا بدليل آخر منفصل.

(٣) أي الحواس الخمس المعروفة، وقَيْدُ «الظاهرة» في كلامه مهم؛ لإخراج الحواس الخمس الباطنة التي قال بها الفلاسفة ولا يقول بها المتكلمون، إذ المُدرِك لجميع الإدراكات عندهم النفس الناطقة لا قوى متعددة، ثم إن البعض قالوا: إن المُدرِك للألم والجوع وأشباهها من الوجدانيات حاسة أخرى غير الخمس، وعلى كُلٍ فإن الإحساس بأي من هذه الحواس الظاهرة عَرَضٌ يقوم بالمُدرِك عند المتكلمين فيعقل من كل حاسة معنى يخالف المعنى المُدرَك من غيرها من الحواس.

وإنما كانت الإدراكات والكلام والقدرة والإرادة والعلم تبعًا للحياة كما قال المؤلف؛ لأن الحياة شرط عقلي لتصحيح الاتصاف بهذه المعاني، وهذا في القديم كما هو في الحادث، إلا إن هذه المعاني

يكون مختصًا وهي الأكوان[١] والمحسوسات[٢].

فالأكوان أربعة: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون[٣].

في القديم صفات أزلية وفي الحادث أعراض حادثة، وإنما كان هذا الترتيب في القديم كما هو في الحادث لأن الشرط العقلي لا يتخلف ضرورة كونه عقليًا، أي محكومًا به من قِبَل العقل لا الشرع ولا اللغة ولا العادة، إذ الذات دون حياة مَوَات وجماد لا يُعقل قيام إدراك أو علم أو إرادة أو قدرة بها، والعقل مدرِكٌ ضرورةً لزومَ الحياة لتصحيح الاتصاف بهذه المعاني وعدم جواز الانفكاك بينهما. ومحل التوسع في هذا متوسطات ومطولات الكلام.

(١) الأكوان جمع كَون، وهو هنا بمعنى حصول الجوهر أو الجسم في الحيز سواء كان حيًا أو لا، ثم يتفرع الكون إلى أنواع أربعة -كما سيذكر- باعتبار نسبته إلى غيره من الجواهر أو الأجسام، أو باعتبار استمرار حصوله في ذات الحيز أو انتقاله منه إلى غيره، فالموجود حقيقة هو الكون في الحيز الذي هو نوع واحد في الجميع، والمميز بين انواعه أمور اعتبارية لا حقيقية، كما سيأتي.

(٢) أي الأعراض الوجودية القائمة بالأجسام والمُدرَكة بالحس عادة كالألوان والطعوم والأصوات، لا تلك المعاني الوجودية المدركة بالعقل ولا تدرك بالحاسة عادة كالعلم والإرادة والقدرة والتي لو شاء الله لخلق إدراكها بالحس فينا، كذلك وفق مذهب أهل السنة السادة الأشاعرة.

(٣) لأن المتحيز -جوهرًا كان أو جسماً- إن لم يمكن أن يتخلل بينه وبين متحيز آخر متحيز ثالث فهو الاجتماع، وإن أمكن ذلك فهو الافتراق، وإن كان حصول المتحيز في حيزه مسبوقًا بحصوله في حيز آخر انتقل منه فهي الحركة، وإن كان حصول المتحيز في حيزه مسبوق بحصوله كذلك في ذات الحيز فهو السكون، فهذا موجب القسمة الرباعية للأكوان.

ثم يجب أن نفهم أن هذا التقسيم اعتباري عقلي لا خارجي، وأنه لا يوجد في الخارج إلا الكون في الحيز فقط، وبسبب عدم الانتباه إلى هذا نشأ الخلاف بين من يثبت الأكوان الأربعة بدليل شهادة الحسِّ بوجودها، ومن ينفيها بالنظر إلى عدم وجود زائد على الكون في الحيز في الخارج.

والصحيح أن وجود الكون أي الحصول في الحيز ضروري بشهادة الحس وهو غاية ما يشهد به الحس. أما المميزات إلى الأصناف الأربعة فاعتبارية لا فصول حقيقية منوعة إذ لا نشاهد إلا

وزاد بعضهم الكون الأول وهو الحصول في الحيز عقيب العدم[١].

المتحرك والساكن والمجتمع والمفترق، وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا، ثم إن إثبات الأكوان الأربعة هو قول جمهور المتكلمين وعليه بنوا إثبات حدوث العالم إذ لا يخلو متحيز عندهم من الكون ضرورة كونه متحيزا في حيز، وبالتالي لا يخلو شيء في العالم المحسوس من الأعراض؛ لأن الأكوان عندهم أعراض وكل عرض حادث قابل للزوال، فما يقوم به أي الجواهر أو الجسم المركب منها حادث كذلك، إذ إن ما لا يخلو عن الحادث لا يسبق وجوده وجود الحادث فلا يكون إلا حادثًا بالضرورة.

(١) هذه الزيادة جواب على إشكال ينشأ من حصر الأنواع في هذه الأربعة؛ لأنه إن كان المتحيز لا يخلو عن الحركة أو السكون ضرورة أنه إن بقي في حيزه آنَين كان سكونًا، وإن انتقل عن حيزه إلى غيره في آنٍ ثانٍ كان حركةً، فالمتحيز الحادث في آنِ الحدوثِ أي لحظة خروجه من العدم إلى الوجود خارج عن أن يوصف بالحركة أو السكون؛ لأنه لم يمض على وجوده أي كونه الأول متحيزًا آنٍ ثانٍ ليصدق عليه تعريف أي من الحركة أو السكون، فهو لا متحرك ولا ساكن، لكنه كائن في حيزه عند خلقه، فبطلت القسمة الرباعية، وقد استهلك هذا الإشكال قدرًا من بحث الفلاسفة والمتكلمين، وبحثه الشيخ الرئيس في «الشفاء» بما لا طائل من وراءه، فأجاب بعض المتكلمين بما ذكره المؤلف من إضافة نوع خامس وهو «الكون الأول» وفيه إقرار ببطلان القسمة.

وأشار العلامة عبد النبي بن عبد الرسول الأحمدنكري في «دستور العلماء» إلى جوابين لطيفين عن هذا الإشكال دون الحاجة إلى إبطال القسمة الرباعية، وهما: (أ) أن السكون والحركة عرضان يقومان بما من شأنه قبولهما، والعرض لابد له من وجود الموضوع، والجسم في آن الحدوث غير متحقق الحدوث فلا يكون قابلًا لقيام الأعراض به بعد. (ب) أن المقصود من الحركة وصف ما من شأنه أن يتحرك وينتقل من الكون، والمقصود من السكون اللبث في الكون مما من شأنه أن يتحرك عنه، والجسم في آن الحدوث ليس من شأنه الانتقال -أي الحركة- وبالتالي فليس من شأنه السكون كذلك فلا يوصف بحركة ولا سكون.

وقد توهم البعض أن القبول بخلو الجسم عن الحركة والسكون في آن الحدوث فيه هَدْم

والمحسوسات: المدركات بالبصر أو السمع أو الشم أو الذوق أو اللمس، وجعل بعضهم الأكوانَ من المحسوسات[١].

وأما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج إن كان وجودُه لذاتِه بمعنى أنه لا

لدليل إثبات حدوث العالم المُمَهد لدليل إثبات واجب الوجود، وذلك أن المتكلمين مصرحون في كتبهم بأن دليلهم مبني على امتناع خلو جسم ما عن الحركة أو السكون، وهذا الوهم ضعيف إذ لو فرضنا مستدلًا بـ«الجسم في آن الحدوث» على خلو جسم ما عن الحركة والسكون فإن هذا المستدل في عين استدلاله يثبت حدوث ذلك الذي يستدل به على بطلان قول المتكلمين فيكون مثبتًا لحدوث كل الأجسام مسلمًا به وإن أراد نقيضه، وكذلك في هذا التوهم غفلة عن أن المقصود من قول المتكلمين إن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون إثبات حدوث ما توالت عليه الأزمان وتعددت فيه الأكوان كالأفلاك والأجرام التي قال الفلاسفة بقدمها، فهذه الأجسام التي توالت عليها الأعصار وتعددت الاكوان هي المقصودة بقول المتكلمين لا أن كل جسم أو جوهر مطلقًا لا يخلو عن الحركة أو السكون.

وكيف يكون ذلك مقصودهم وهم قائلون بأن الحركة والسكون ضدان وجوديان أي إن التقابل بينهما تقابل التضاد لا التناقض، والممتنع عقلًا رفع النقيضين لا رفع الضدين، فالحركة والسكون عند جمهور المتكلمين وجوديان بخلاف ما هو عند الحكماء المعرّفين للسكون بأنه: «عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك» ما يجعل التقابل بين الحركة والسكون تقابل الملكة والعدم.

(١) أي من المحسوسات بالبصر، وعليه لا يتشارك الحي وغير الحي في شيء من الأعراض غير المحسوسات لاندراج الأكوان فيها، والقائل بأن الأكوان من المحسوسات جعل مستند قوله الضرورة وأن من أنكره فقد كابر حِسَّه، ومنشأ هذا القول كما ذكر التهانوي في «كشف الاصطلاحات» هو عدم التفريق بين المحسوس بالذات والمحسوس بالواسطة كما سبقت الإشارة إليه عند الكلام على الأكوان إذ لا نشاهد إلا المتحرك والساكن، وأما وصف الحركة والسكون فلا يشهد الحسُّ بأكثر من الحصول في الحيز، وقد تقدم.

يَفْتَقِرُ في وجوده إلى شيءٍ أصلًا فهو الواجب، وإلا فالممكن(١).

(١) فالافتقار في الوجود إلى شيء يدل على الإمكان الذي هو عند الفلاسفة «عدم اقتضاء الذات للوجود أو العدم» بمعنى قبول الماهية من حيث هي هي لكليهما. وعدم الافتقار يدل على وجوب الوجود الذي هو عندهم بمعنى امتناع العدم، وهذا على قول الفلاسفة بأن علة الافتقار هي الإمكان ولذا يدل الافتقار عليها.

بينما اختلفت أقوال المتكلمين في تحديد علة الافتقار وما يدل هو بالتالي عليه أهو الإمكان أو الحدوث: فقال قدماء المتكلمين بأن علة الافتقار هي الحدوث، بينما شاع عند متأخريهم بعد الإمام الرازي أن علته هي الإمكان كما عند الفلاسفة، وقال بعضهم بأن علته الإمكان بشرط الحدوث، وقال البعض الآخر منهم بأن علته اجتماع الإمكان والحدوث معًا، والمقصود بالعلة هنا أي بحسب التعقل بمعنى أن العقل يلاحظ الإمكان أو الحدوث فيحكم بالافتقار لا بحسب الخارج بأن يتحقق الإمكان أو الحدوث فيوجد الافتقار.

ولكل فريق أدلته ومرجحاته وردوده على إيرادات واستدلالات الفرق الأخرى، ولكل قول لوازمه وتوابعه، فعلى قول الفلاسفة ليس كل مفتقر حادثًا، إذ لا يَعُود الافتقار إلى غير الإمكان، ولا يدل على الحدوث بنفسه الذي هو الوجود بعد العدم، فجائز وجود مفتقر ممكن لذاته واجب لغيره كما هو مذهبهم في العقول، وقال الإمام الرازي ومن تبعه من المتكلمين بإمكان صفات الله لذاتها لاحتياجها للذات مع وجوبها لوجوب الذات مع عدم جواز مثل ذلك في العالم لتصريحهم بحدوثه وكونه مخلوقًا بالاختيار.

ولا يوجد على قول قدامى المتكلمين إلا واجبٌ بالذات أو ممكنٌ بالذات، فلا يوجد واجب وجود إلا الله تعالى إلا إن البعض – كالبيضاوي في «الطوالع» – انتقد اختيارهم الحدوث علة للافتقار للمؤثر بأنه يضعف الاستدلال على وجود الواجب، لجواز أن يكون علة الحوادث ممكنًا قديمًا ومن ثَم لا حاجة إلى سبب على هذا التقدير إذ ما أثبتَ من جعل الحدوث لا الإمكان محوجًا للمؤثر إلا قديمًا تنتهي إليه الحوادث مع جواز كونه ممكنًا في نفسه لا واجبًا. بخلاف من جعل الإمكان هو المحوج للمؤثر إذ لا ينقطع التسلسل عنده إلا بإثبات واجب الوجود علة للحوادث، ولهم في رده طرق تدور حول إثبات أن كل ممكن موجود حادث، وأن ما ثبت قدمه استحال

والممكن إن كان موجودًا فإما أن يكون مختصًا بشيءٍ ساريًا فيه أو لا يكون، فإذا كان الواقع هو القسم الأول سُمي الساري حالًّا، والمَسْرِيُّ فيه محلًّا[١].

ولابد أن يكون لأحدِهما حاجةٌ إلى صاحبه بوجهٍ من الوجوه وإلا لامتنع[٢] ذلك الحلول بالضرورة[٣]، فلا يخلو إما أن يكون المحلُّ محتاجًا إلى حالٍّ فيسمى المحلُّ

علمه، وينبغي التنبيه على أن معنى الافتقار في كلامهم أعم من التأثير، فالكل محتاج إلى أجزاءه، وبالتالي لا يكون واجبًا ما يكون متركبًا موصوفًا بالكل والجزء كالجسم مثلًا، ويتبع هذا البحث بحوث أخرى كثيرة ومفيدة ومشوقة أشرت إلى بعضها هنا، ويضيق المجال عن استيفاءها. ومحل بحثها لمن أراد مطولات الكلام والفلسفة.

(١) المقصود هنا الحلول السَرَياني وقد تقدم، والحالُّ عند الفلاسفة ليس محصورًا في العرض كما هو عند المتكلمين، بل تحل الجواهر كذلك جواهر أخرى كما هو حالُ الصورة مع الهيولى مثلًا وكلاهما جوهر. وسيأتي بيانه، فينبغي التنبه إلى اختلاف المصطلحات بين الفلسفة والكلام منعًا للالتباس والخبط الذي يقع فيه الكثيرون.

(٢) في المطبوع: لا امتنع.

(٣) يمتنع الحلول عند انتفاء الحاجة بين الطرفين؛ لأن الحلول السَرَياني للحال في المحل ينتج عنه ماهية مركبة ذات وحدة حقيقية، والماهية المركبة لابد أن يكون لبعض أجزائها حاجة إلى الباقي بوجه من الوجوه وإلا كان كل جزء غنيًا عن غيره فيمتنع حصول ماهية مركبة تركيبًا حقيقيًا إذ الوحدة المفترضة تمنع الانقسام مع التشارك في الماهية وهو المقصود بالوحدة الحقيقية، والمستغني عن الشيء من جميع الوجوه لا يحل فيه قطعًا، فلابد إذًا من وجود حاجة بعض الأجزاء إلى الباقي كما ذكر.

وتعبيره بـ«أحدهما» في قوله: «لابد أن يكون لأحدهما حاجة إلى صاحبه بوجه من الوجوه» دقيق إذ يجوز احتياج أحدهما إلى الآخر بوجه دون احتياج الآخر إليه، أو مع احتياج الآخر إليه من غير ذلك الوجه لكن يمتنع أن يحتاج كل من المحل والحال إلى الآخر من نفس الوجه، إذ لو احتاج كل منهما إلى الآخر من نفس الوجه لكان كل منهما محتاجًا إلى نفسه؛ لأن احتياج المحل

هَيُولى والحالُّ صورة[١]، أو بالعكس فيُسمى المحلُّ موضوعًا والحالُّ عَرَضًا[٢].

فالجوهر هو الماهية[٣] التي إذا وجدت في.........................

إلى الحال المفتقر هو كذلك إلى المحل من نفس الجهة يعني افتقار المحل إلى المحل في المحصلة، وكذلك الأمر في احتياج الحال إلى المحل المحتاج هو إلى الحال يفضي إلى احتياج الحال إلى الحال؛ لأن المفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقر إلى ذلك الشيء الذي هو نفسه فيكون دورًا كما نبه عليه الكاتبي في «حكمة العين».

(١) النظر هنا إلى احتياج المحل دون احتياج الحال، فمتى احتاج المحل إلى الحال كان المحل هيولى والحال صورة، سواء احتاجت الصورة كذلك إلى المحل كما في الصورة الجسمية أو لا، وبالرغم من احتياج الصورة الجسمية (الحال – وهي جوهر كما الهيولى – إلى الهيولى (المحل في ذات وقت احتياج الهيولى إليها إلا إنه غير مُشكل، ولا يؤدي إلى الدور لما سبق التنبيه عليه من جواز احتياج كل من المحل والحال إلى الآخر لكن لا بنفس الوجه. والهيولى تحتاج إلى الصورة الجسمية لتوجد كما سيأتي شرحه. بينما تحتاج الصورة الجسمية إلى الهيولى في أمرين: في تعينها؛ لأن أي صورة لا يتعين نوعها إلا باستعداد الهيولى، وفي تشخصها أي وجودها المختص بها المكتنف للعوارض المشخصة من شكل وكم وأين ومتى وغيرها، وعليهما متى وُجِدَت الصورة الجسمية وجِدت مقارنة للهيولى حالة فيها لكن جهة احتياج كل منهما إلى الآخر مختلفة وبالتالي لا إشكال ولا دور.

(٢) النظر هنا كذلك إلى المحل لا الحال، لكن المعتبر في هذه الحالة عدم احتياج المحل للحال فيُسمَّى المحل عندئذ موضوعًا والحالُّ عَرَضا، وهذا أقرب إلى فهم المبتدئ من جعل النظر إلى احتياج الحال، إذ الحال محتاج كذلك إلى محله في القسم الأول أي الهيولى / الصورة، فتحصَّل أنه متى احتاج المحل إلى الحال سمي المحل هيولى والحال صورة، ومتى لم يحتج المحل إلى الحال سُمي المحل موضوعًا والحال عرضًا. والحال محتاج إلى محله دائما، والهيولى والصورة والموضوع جواهر بالاصطلاح الفلسفي لا الكلامي وسيأتي بيانه.

(٣) الماهية مشتقة من «ما هو» كانت في الأصل «ماهوية» والياء ياء النِسبة ثم قلبت الواو ياء وأُدغمت الياء في الياء وكسرت الهاء، وذلك لأنها تقال في جواب سؤال «ما هو؟»، وهي تطلق

الأعيان[1] كانت لا في موضوع[2]،..............................

عند المتكلمين بمعناها الأعم أي «ما به الشيء هو هو». أما عند الفلاسفة فتطلق بمعناها الأخَص (ما يقال في جواب «ما هو» وهو المعنى المراد في هذا التعريف. وهي أعم من الحقيقة لأن الحقيقة لا تستعمل إلا للموجودات، بينما الماهية تستعمل للموجود والمعدوم، وهي مِن «المعقولات الثانية» أي ما لا يكون له مصداق خارجي.

(١) الأعيان هنا الموجودات الخارجية كما في «دستور العلماء».

(٢) أي لا في محل تتقوم به ويستغني هو عنها في وجوده إذ الموضوع هو المحل المتقوّم بذاته المقوّم لغيره (الحدود لابن سينا)، فهو المحل المستغني عن الحال مطلقًا في حين يفتقر إليه الحال – وهو العرض هنا – أي باختصار «المحل المقوّم للعرض» وهذا يعني أنه يجوز أن يوجد الجوهر حالًّا في محل يحتاج إليه في وجوده؛ لأن المحل حينئذ ليس موضوعًا كما في الصورة الجسمية تحل الهيولى، وكلاهما جوهر يحتاج إلى صاحبه، فالمراد بالجوهر الماهية التي إذا وجدت خارج الذهن وجدت قائمة بنفسها لا بغيرها وإن كانت في محل مادام المحل محتاجا إليها.

وقولهم «لا في موضوع» أعم من قول المتكلمين "يتحيز بنفسه" في تعريف الجوهر، إذ قد تكون الجواهر عند الفلاسفة متحيزة أو غير متحيزة، لكنه إن كان متحيزًا كان تحيزه بالذات لا بالتبع كما يتحيز العرض، ومرادهم من القيام بالغير الاختصاص الناعت فقط لا التبعية في التحيز كما هو عند المتكلمين، ويخدم قولهم في التعريف «لا في موضوع» كذلك شمول التعريف للجواهر التي تكون حالة في محال كما الصورة الجسمية مثلا إذ «الموضوع» من تعريفه السابق لا يحتاج إلى الحال فيه، فلا يشمل المحل الذي تحله الصورة الجسمية مثلًا لاحتياج ذلك المحل – أي الهيولى- لتلك الصورة في وجوده وبقاءه. يجدر التنبيه على أن تعريف الجوهر ليس حدًا منطقيًا لأن الحد المنطقي مركب من جنس وفصل أي هو للماهيات المركَّبَة، والجوهر لكونه جنسًا عاليًا لا يتركب من جنس وفصل، وإلا كان ثمة جنس فوقه يندرج فيه، وبالتالي لا يمكن حد الجوهر حدًا منطقيًا بالجنس والفصل، فالتعريف المذكور هنا وغيره إنما هي رسوم أو تعاريف لفظية للتفهيم فقط، وكذلك الشأن في تعريف العرض الذي سيأتي.

والعَرَض هو الموجود في موضوع[١].

ثم الجوهر إن كان محلًا فهو الهَيولى[٢]، وإن كان حالاً فهو الصورة الجسمية أو النوعية، وإن لم يكن حالًا ولا محلًّا فإن كان مركبًا منهما فهو الجسم الطبيعي[٣]،

---

(١) أي في موضوع مستغنٍ في وجوده عن حلول العرض فيه متقوِّمٍ بذاته مقوِّمٍ لوجود ماهية العرض في الخارج، كماهية الألوان القائمة بالأجسام إذ لو كان الجسم محتاجًا إليها لما بقي بعد زوالها، لكنَّا نراها تتغير وتتبدل عليه ما يعني عدم تقومه بها في وجوده لكنها هي لا تبقى بعد زوال الجسم، وكالقيام والقعود من الإنسان إذ يمكن أن يخلو الإنسان منهما فيكون مستلقيًا مثلًا ويبقى مع ذلك إنسانًا.

هذا وقد اتفق الحكماء على إثبات وجود العرض لكن وقع الخلاف بينهم في إثبات وجود الجوهر، فأثبته الإسلاميون كلهم، ونفاه بعض غيرهم. وسبب الاتفاق على إثبات وجود الأعراض إدراك حواسنا لها ما يجعل إنكارها إنكارًا للضرورات إذ لا تدرك حواسنا إلا الأعراض المحسوسة كاللون والليونة والصلابة وغيرها، بينما الجوهر الفلسفي غير مُدرَكٍ للحواس، وطريق إثبات وجوده البرهان العقلي لا المشاهدة الحسيَّة، فوقع الخلاف في إثبات وجوده.

(٢) هذا اصطلاحٌ، ويحسُن تقييده بالاحتياج إلى الحالِّ في الوجود، فكل جوهر حلَّ فيه غيره مع احتياجه للحالِّ في وجوده يسمى هيولى أو مادة، وسيأتي بيان معناه.

(٣) الجسم الطبيعي عند المشائين هو جوهر قابل للانقسام في الجهات الثلاث، وهو يُقَسَّم عندهم إلى المطلق وهو المركَّب من الهيولى والصورة الجسمية، وإلى المقيد - كالإنسان والفرس - المركب منهما بالإضافة إلى الصورة النوعية. أما عند المتكلمين فالجسم مركب من الجواهر الفردة فقط، أي الأجزاء التي لا تتجزأ، والهيولى عندهم منفية. والتقييد بالـ«طبيعي» في كلام المصنف مهم؛ لأن المشائين قائلون بوجود جسم آخر يسمونه «الجسم التعليمي» هو عرض - لا جوهر - قابل للانقسام في الجهات الثلاث بالذات.

وقولهم «بالذات» يعني من غير التفات إلى الموضوع الذي يقوم به ودون عروض عرض آخر له، فعليك تخيل الطول والعرض والارتفاع لجسم ما من غير نظر إلى الموضوع المادي حتى يحصل

وإن لم يكن كذلك[١] فإن كان متعلّقًا بالأجسام تعلق التدبير والتصرف[٢] فهو النفس الإنسانية أو الفلكية[٣].........................

لك الجسم التعليمي فيؤول إلى أنه نفس الأبعاد الثلاثة المتخيلة من غير التفات إلى المادة، وما يحصل في ذهنك من ذلك التخيل هو الجسم التعليمي، ويمكن أن نقول هو كَمٌّ حال بموضوعه الذي هو الجسم الطبيعي والكم من الأعراض كما سيأتي.

وسُمي بالتعليمي لأنه يبحث عنه في العلم التعليمي أي الرياضيات. سبب هذه القسمة للجسم إلى طبيعي وتعليمي أن الجسم عندهم: كل قابل للأبعاد الثلاثة أي كل ما كان له طول وعرض وارتفاع، فإن كان مركبًا من الهيولى والصورة فهو الجسم الطبيعي الذي يحله الجسم التعليمي فيقبل الانقسام لأجل ذلك الحلول العارض له، وإلا إن لم يتركب منهما فهو الجسم التعليمي المنقسم لذاته، ومسمى الجسم يصدق عليهما معًا لقبولهما الأبعاد الثلاثة والانقسام، وإن كان أحدهما عرضًا والآخر مركبًا من جوهرين.

(١) أي بأن كان جوهرًا لا حالاً ولا محلاً ولا مركبًا من الهيولى والصورة، ويوصف عندئذ بأنه «جوهر مجرد مفارق» أي مجرد عن المادة مفارق للحيز.

(٢) قيد تعلق النفس بالتدبير والتحريك؛ لأن للعقل عندهم تعلقًا بالجسم أيضًا لكن على سبيل التأثير.

(٣) النفس جوهر مجرد عن المادة ذاتًا متعلق بها فعلاً، بمعنى أن النفس تحتاج إلى المادة في الفعل فلا تفعل إلا بتوسط المادة، وهو المقصود بقوله: إنها متعلقة بالأجسام تعلق تدبير لها وتصرف بها.

وهي على قسمين -كما قال- : فلكية متعلقة بالأفلاك تحركها وعددها بعدد الأفلاك والكواكب، ونفس إنسانية متعلقة بالجسم الإنساني فاعلة به، وتسمى أيضًا النفس الناطقة والروح، وهي مجردة تتصرَّف بالجسد دون أن تحل فيه كما يقول المتكلمون بل هي غير متحيزة، وهو مذهب الفلاسفة الذي وافقهم فيه الغزالي وجَمْعٌ من الصوفية، وتعلُّقها بالبدن عندهم إشراقي كما تشرق الشمس بأشعتها على الموجودات فتؤثر فيها، فكذلك النفس عندهم متعلقة بالبدن بهذه الكيفية، ومنها حياة البدن وإدراكه وحركته وحسه، وعند الموت ينقطع ضوؤها عن ظاهر البدن وباطنه،

وإلا فهو العقل(١).

فالجوهر عندهم خمسة: هَيُولَىٰ وصورة وجسم ونَفْس وعقل(٢).

والهيولى عندهم: جوهر بسيط لا يتم وجوده إلا بانضمام الصورة إليه وتُحُلّ فيه الصورة الجسمية والصورة النوعية(٣).

بينما عند النوم ينقطع ضوؤها عن ظاهر البدن فقط.

(١) أي وإلا إن لم يكن متعلقًا بالأجسام تعلق تدبير وتصرف فهو العقل، فالعقل: جوهر مجرد عن المادة ذاتًا وفعلًا، فيفعل ويؤثر بلا توسط الآلات الجسمانية. وزعم الإسلاميون من الفلاسفة أنه المُعبَّر عنه في الشرع بالمَلَك وهي عندهم عشرة في الغالب. وزاد بعضهم.

(٢) فهذه أقسام الجوهر عندهم، ويجدر أن نلاحظ هنا أن الجوهر مفهوم ماهوي فيدخل جنسًا في حد ما تحته من الأنواع أي العقل والنفس والمادة والصورة والجسم، فيقال عن كل منها: إنه جوهر كما سبق، بينما «العرض» مفهوم فلسفي فلا يدخل في الحدود، وإنما في شرح كيفية وجود الشيء أي من حيث كونه قائمًا بنفسه أو بغيره، ولأجل كون الجوهر جنسًا لأقسامه كان واحدًا في عد المقولات بينما الأعراض تسعة، فالعرض ليس جنسًا لما تحته فلا يقال في حد الكم والكيف وغيرهما إنها «عرض.... إلخ» كما نقوله في حد كل واحد من الجواهر الخمسة، بل كل واحد منها جنس.

(٣) تحلان على الترتيب، أي تحل الصورة الجسمية أولاً ثم تحل الصورة النوعية في المركب من الهيولى والصورة الجسمية أي الجسم تاليًا، فالصورة النوعية لا تحل في الهيولى وحدها مباشرة بخلاف ما قد توهم عبارته وإن كانت الهيولى قابلة لكل الصور، ولا وجود كما قال للهيولى بغير حلول الصورة الجسمية فيها، فهي محتاجة للصورة الجسمية ليتم وجودها؛ لأن الصورة تستحفظ وجودها وتضمن بقاءها، ولو فُرِض انقطاع توارد الصور عليها لفنيت الهيولى.

ولعله يحسن أن نتوسع قليلًا في بيان الهيولى هنا: «الهيولى» بالفتح وضم الياء، لفظ مأخوذ عن الإغريقية القديمة «Hyle» وتعني «المادة» كما ترجمت إليها الهيولى في بعض الكتب الحكمية القديمة، وهي ترجمة صحيحة، وقد أثبتها أرسطو والمشاؤون من بعده، ونفاها أفلاطون

[الصورة الجسمية والصورة النوعية]

والإشراقيون والمتكلمون وبعض قدماء الفلاسفة، تعددت تعريفاتهم لها، إلا إن كل التعريفات تدور على معنى واحد. يقول الشيخ الرئيس عنها في «رسالة الحدود»: «جوهر وجوده بالفعل إنّما يحصل بقبوله الصُّورة الجسميّة لقوّة فيه قابلة للصُّور وليس له في ذاته صورة تخصُّه إلّا معنى القوة».اهـ. فهي جوهر غير مدرك بالحس وليس له وجود خارجي بغير حلول الصورة الجسمية (جوهر فيه فيتكون منهما الجسم، وحيثيتها أنها «قوة الأشياء» أي أن فيها بالفعل استعداد القبول ولا شيء غير ذلك، فلا فعلية لها سوى كونها قوة الأشياء للقبول، وهو معنى قول ابن سينا «ليس له صورة تخصه إلا معنى القوة» فهي قوة بالفعل واستعداد بالفعل، وقوتها هذه هي أصل قوة قبول جميع الأشياء المتركبة منها لحلول الصور والتغيُّر، ولهذا لا تحقق لها في الخارج من نفسها لكونها محض قبول، والقبول لا يعطي وجودًا من نفسه ويحتاج ليتحقق في الخارج إلى حلول الصورة الجسمية فيه التي فعليتها هي الامتداد في الأبعاد، فلا وجود للهيولى في الخارج دون حلول الصورة الجسمية فيها، وبحصول التركُّب الاتحادي بين الهيولى والصورة الجسمية ينتج موجود ثالث خارجي – الجسم – آخذٌ من فاعلية الصورة الجسمية فعلية الامتداد في الأبعاد الثلاثة ومن قوة الهيولى قابلية التغيُّر وأن يكون شيئًا آخر بحلول الصورة النوعية فيه فيتعدد إلى الأنواع المختلفة، ومن ثَم سُمِّيَ هذا المركب بالهيولى الثانية كما سيأتي.

يجدر التنبيه هنا أن الهيولى غير مدركة بالحس ما يعني خروجها عن مجال العلم التجريبي والرصد، وقد حكم الفلاسفة بِقِدَمِها ولهم في ذلك مسالك إثبات لا تخلو من ضعف، والحكم بقدمها غير لازم، بل يمكن القول بالهيولى مع اعتقاد حدوثها، إلا إنهم بالرغم من اعتقاد قدمها لم يتوصلوا به إلى الإلحاد ونفي الصانع، بل إن المشهور أن ملاحدة الفلاسفة اليونان ينفون الهيولى ويقولون بالجواهر الفردة ويتخذونه سُلَّمًا لنفي الصانع، بينما القائلون منهم بقدم المادة مثبتون للصانع خلافًا للماديين المعاصرين الذين يبنون على القول بأزلية المادة نفي الصانع، لكن كما قلنا إن الهيولى غير مدركة بالحسّ فالبحث فيها فلسفي كما نبه عليه محمد باقر الصدر في كتابه «فلسفتنا»، والمادة التي يقصدها الفيلسوف ليست هي تلك التي يقصدها العلم التجريبي، وبالتالي فقول الفلاسفة بأزلية المادة ليس هو عين قول الطبائعيين والماديين المعاصرين بها؛ لاختلاف مقصود كل

من الفريقين بها الذي أدى إلى اختلاف النتائج، فذهب جُلّ الفلاسفة إلى إثبات واجب الوجود علة للمادة الأزلية، بينما توصل الفريق الثاني إلى نفي العلة، وبالتالي نفى كثير منهم الإله انطلاقًا من أزلية المادة المقصودة في الفلسفة المادية أو كما قال قائلهم «لا إله والحياة مادة» وقد توهم البعض أن مكتشفات العلم التجريبي الحديث قد قضت على القول بالهيولى والصورة، وربما أيدت القول بالجواهر الفردة باعتبارها الذرات أو الجسيمات الأدق التي تتركب منها الذرات، لكن هذا وَهمٌ مبعثه عدم التحقيق وسوء فهم المراد بالهيولى، وفيه غفلة عن أن بحث الفلسفة يتجاوز بحث علماء الطبيعة، فالتجربة العلمية أثبتت تكوُّن الأجسام المشاهدة من أجزاء صغيرة لا تقبل القسمة في الخارج - وفق ما هو متوفر لنا حاليًا من وسائل ومعدات معملية فيزيائية - تسمى بـ«الكواركات والليبتونات» «Quarks and leptons» وبالتالي فهذه الأجزاء لكونها غير قابلة للقسمة الخارجية غير مركبة – وفق المعايير الفيزيائية – ويصح أن توصف بالبساطة، أي عدم التركيب، هذا عند علماء التجربة.

أما الفيلسوف فبحثه عقليٌّ محض. فهذه الأجزاء حكمت التجربة الحسية ببساطتها إلا إن الفلسفة تبحث في هذه الجزيئات من ناحية العقل لا التجربة، فيثبت الفيلسوف بالبرهان العقلي تركب هذه المادة البسيطة عند الفيزيائيين -الأجزاء الفيزيائية- من جزئين هما الهَيولى -المادة الأولى- والصورة الجسمية. وبالتالي فالمقصود بالمادة الأولى أو الهيولى عند الفيلسوف غير المقصود بها عند علماء التجربة الحسيَّة، ومن هنا ندرك خطأ من ظن أن العلم الحديث قد نسف «نظرية الهيولى والصورة» «Hylomorphism» وأثبت وجود الجواهر الفردة التي قال بها المتكلمون، وذلك لأن البحث عقلي محض لا تجريبي، فلا سبيل إلى إثباته أو نفيه بالتجربة الحسيَّة، خاصة أن الفيلسوف يقول: إن الهيولى لا يمكن أن تدرك بالحسّ ولا توجد منفردة بل شرط وجودها حلول الصورة الجسمية فيها، وما لا يدرك بالحسّ ولا يمكن عزله لا يمكن قياسه، وبالتالي نفيه أو اثباته بتجربة حسية.

ومِن ثَمَّ لا يغني في هذا السياق الرجوع إلى العلوم التجريبية المعاصرة في سد الحاجة في هذا البحث -خلافًا لما يظنه البعض- فكل الأجسام في الحكمة مركبة من الهيولى والصورة الجسمية،

والأولى هي الجوهر[١] المتصل القابل للأبعاد الثلاثة[٢]، المُدْرَكُ من الجسم

وهو تركيب عقلي المأخذ لا فيزيائي – وإن كان محاديًا في الخارج – والمراد من الجسم فيه لا هذا المحسوس بل تلك الأجزاء الجوهرية التي تتركب منها الأجسام النوعية بحلول الصورة النوعية في المركب من الهيولى والصورة الجسمية، وهو ما اصطلح على تسميته **بالهيولى الثانية**، ومن فروع هذا التركيب امتناع القول بأزلية المادة الفيزيائية واستغناءها عن العلة على المعنى الذي يقول به الماديون، إذ يُثبت الفيلسوف بالبرهان العقلي تركب تلك المادة من الهيولى والصورة، والمركب لا يكون أزليًا مستغنيًا – وإن كان قديمًا عندهم – بل لابد له من علة فاعلة، لذا لجأ ملاحدة فلاسفة اليونان القدماء إلى القول بالذرات البسيطة الأزلية أو «الجواهر» كما في مذهب ديموقراطيس «Atomism» فرارًا من القول بالهيولى والصورة المؤدي إلى إثبات التركب لا محالة والاحتياج الذي هو علامة الإمكان الذاتي والافتقار إلى علة أو إله.

هذا وربما لا يكون من المجازفة أن نقول إن الهيولى والصورة قد أُعِيد إحياؤهما داخل العلم التجريبي نفسه لما قَدَّم «هايزنبرغ» للعالَم مفهومًا مكينايكا الكم والجزيئات دون الذرية التي تتأرجح بين الوجود الفعلي واحتمال الوجود. وفي شرح الأمر طول لا يليق بمقصد هذا التعليق.

(١) الصورة: كل جوهر حال في جوهر آخر، وتعريفها الاصطلاحي كما في «شرح حكمة العين»: جوهر من شأنه أن يخرج به محله من القوة إلى الفعل.

(٢) قبول الأبعاد الثلاثة: أي الطول والعرض والارتفاع. يقصد به قبول الصورة الجسمية للتَشَكُّل، أي لقيام هذه الأبعاد الثلاثة بها وكونها موضوعًا لها، هذا القبول -التشكل- تستفيده الصورة الجسمية من حلولها في الهيولى -المادة المطلقة- فتستفيد منها قبول قيام الأبعاد بها مقابل استحفاظها الهيولى، وضمانها استمرار بقاءها، ومن هذا التركيب ينتج الجسم الطبيعي الذي تقوم به الأبعاد الثلاثة.

والأبعاد عند الفلاسفة أعراض تقوم بموضوعها المقوِّم لها الذي هو الصورة الشخصية، هذه الأبعاد -الأعراض- الثلاثة تُسمَّى أيضًا بالجسم التعليمي أو الكم – وسيأتي بيانه في شرح المقولات العرضية – وهي متغيرة متبدلة، بينما الجسم باقٍ وليست هي ذات الجسم المركب من

في بادئ النظر(١).

والثانية هي الجوهر الذي صار به مجموع الهيولى والصورة الجسمية نوعًا من الأنواع(٢).

الهيولى والصورة الجسمية ولا ذات الصورة الجسمية وإن وقع الالتباس بينهما كثيرًا، ولشرح الفرق بين الصورة الجسمية والكم -الجسم التعليمي أو الأبعاد الثلاثة- يقول ابن سينا في «رسالة الحدود»: «والفرق بين الكم وبين هذه الصورة [الجسمية] أن قطعة من الماء أو الشمع كلما بدِّلت شكله تبدلت فيه الأبعاد الممسوحة ولم يبق واحد منها بعينه واحدًا فيه بالعدد وبقيت الصورة القابلة لهذه الأحوال، وهي الجسمية واحدة بالعدد من غير تبدُّل ولا تغيُّر، ولذلك إذا تكاثفت وتخلخلت لم تستحل صورة الجسمية واستحالت أبعاده».اهـ.

(١) قوله: «في بادئ النظر» أي من غير فكر وترتيب قياس، والمبصر حقيقة عندما ننظر إلى أي جسم هو صورته الشخصية فقط، وذلك أن كل ما نراه من الأجسام فيه أربعة أمور: المادة -الهيولى- أي الجزء الجوهري في الجسم الطبيعي القابل للاتصال والانفصال وهو غير مبصر البتة لا في باديء النظر ولا في الحقيقة، وصورة الجسم مطلقًا أي من غير ملاحظة صورة مخصوصة، وهي ما نسميه بالصورة الجسمية وهي مبصرة في باديء النظر بواسطة ما يعرض لها من طول وعرض وارتفاع، وهي المدرك من الجسم عند أول النظر إلا إن ذات الصورة الجسمية غير مبصرة في الحقيقة، ثم صورة نوع الإنسان والفرس أي ما يصير به متميزًا عن أنواع الأجسام الأخرى وهي الصورة النَّوعية المدركة كذلك في باديء النظر، إلا إنها غير مبصرة في الحقيقة، وأخيرًا صورة زيد وفرس وحجر مخصوصين وهي الصورة الشخصية لكل واحد من هذه أي الماهية المعروضة للتشخص بمعنى ماهية الإنسان مثلًا مع تشخص زيد بعينه أو ماهية نوع الفرس مع تشخص فرس بعينه، وهذه هي المبصرة حقيقة فقط.

(٢) الصورة النوعية هي الجوهر الذي تصير الأجسام بحلوله فيها -وهي تحل في الهيولى في الحقيقة وإن عبرنا بحلولها في الاجسام تسامحًا- إلى الأنواع المختلفة من الحيوان والنبات والجماد، فهي منسوبة إلى النوع بالتحصيل والتقويم، وبما أن الصورة الجسمية حقيقة واحدة نوعية في

هذا والهَيولىٰ قد تُطلق علىٰ الجسم الذي تَركَّب فيه[1] جسم آخر علىٰ سبيل التشبيه، وتسمىٰ **الهيولى الثانية**.

والعرض عندنا موجود قائم بمتحيز[2]، وعند المعتزلة ما لو وجد لقام

العالم كله علويه وسفليه فلا تختلف جسمية الأفلاك عن جسمية العناصر، وهما لا يختلفان عن جسمية الحيوان ولا النبات والمعادن بالحقيقة، والهيولىٰ شأنها القبول والانفعال لا الفعل، فإن الصورة النوعية هي التي تتميز بها الأجسام أنواعًا وتختلف بها آثار الأجسام كالإضاءة والإحراق -مَثلًا- الناشئين من الصورة النوعية النارية، ولا يمكن أن يكون مبعث هذا الاختلاف الصورة الجسمية أو الهيولىٰ لما تقدم، وكما أن الهيولىٰ لا توجد بدون الصورة الجسمية فكذلك الجسمية لا توجد بدون الصورة النوعية إذ تحتاج إليها في التنوع، وفي المقابل لا توجد النوعية بدون الجسمية التي لا توجد كذلك بدون الهيولىٰ، وبسط الأمر في المطولات.

(١) هكذا في المطبوع «تركب فيه» وهو خطأ، صوابه «تركب منه» لأن **الهيولى الثانية** يتركب منها الجسم الثالث لا فيها، وهو المثبت في «شرح الميبذي» علىٰ «هداية الحكمة» إذ قال الشارح إن الهيولىٰ الثانية : «قد تُطلق علىٰ الجسم الذي يتركب منه جسم آخر كقطع الخشب التي يتركب منها السرير».اهـ. ووجه عبارة المؤلف والميبذي رحمهما الله أنهم يطلقون «**الهيولى الثانية**» أحيانًا علىٰ كل ما يتركب منه غيره كائنًا ما كان سوىٰ الهيولىٰ الأولىٰ، وإلا فإن الخشب في الحقيقة بالنسبة إلىٰ السرير هيولىٰ ثالثة لا ثانية، إذ الهيولىٰ الأولىٰ هي الجوهر المعروف، ثم الهيولىٰ الثانية هي مجموع الجوهر والصورة الجسمية الحالة فيه فيكون هذا المجموع هيولىٰ ثانية لمّا تحل فيه الصورة النوعية، ثم المجموع من الهيولىٰ والصورتين الجسمية والنوعية هو الهيولىٰ الثالثة بالنسبة إلىٰ ما يحل فيه تاليًا من الصور كما الخشب بالنسبة إلىٰ صورة السرير أو الطين بالنسبة إلىٰ صورة الكوز، كذا في «شرح الصحائف» للسمرقندي.

(٢) «عندنا» أي عند الأشاعرة، فالعَرَض موجود خارجي حقيقي يقوم بمتحيز بحيث يتبعه في تحيزه، ولا يوجد إلا قائمًا بالمتحيز تابعًا له في تحيزه، فيخرج بهذا التعريف الأعدام والصفات السلبية والاعتبارية، إذ ليست موجودة خارجًا، ويخرج الجوهر إذ ليس قائمًا بمتحيز، وتخرج ذات

بالمتحيز لثبوته في العدم عندهم[١]، يَرِدُ عليهم فناءُ الجوهر، فإنه لو وُجِدَ لا يقوم بالمتحيز لمنافاته الجوهر مع كونه عرضًا عندهم[٢]، وأيضًا منهم من أثبت عرضًا لا في محل كأبي الهذيل العلاف[٣]: قال إن بعض أنواع كلام الله تعالى لا في محل[٤].

وعند الحكماء ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع[٥].

الله تعالى لقيامها بنفسها، وتخرج صفاته سبحانه كذلك؛ لأنها تقوم بالذات وهي غير متحيزة، ومعنى القيام بالغير عندنا التبعية في التحيز عند الجمهور، والاختصاص الناعت عند المحققين.

(١) إذ العرض عند جمهور المعتزلة ثابت في العدم لكنه لا يقوم بمتحيز إلا عند وجوده في الخارج، وهو فرع قولهم بشيئية المعدوم.

(٢) أي إن فناء الجوهر عرض عندهم مع أنه لا يقوم بمتحيز عند وجوده كما هو تعريفهم للعرض، إذ في لحظة وجود الفناء ينعدم الجوهر فلا يَجِدُ متحيزًا يقوم به لحظة وجوده فيشكل هذا على تعريفهم للعرض.

(٣) محمد أبو الهذيل محمَّد بن الهذيل العبدي العلاف، كان شيخ معتزلة البصرة ومن الأذكياء الأفذاذ وآية في الفصاحة والبلاغة، اشتهر بكثرة مناظرة المجوس والمانوية وبقطعه خصمه بأقلِّ الكلام، ويقال إنَّه أسلم على يده زيادة على ٣٠٠٠ رجل كما ذكر ابن النديم في «الفهرست»، توفي في ٢٣٥هـ وهو أول من استخدم مفهوم «الجوهر الفرد» في الحِجَاج الكلامي فيما نعلم.

(٤) قال أبو الهذيل العلاف إن الله خلق قوله تعالى «كُنْ» للحوادث حال عدمها – وقول الله عنده مخلوق على ما هو مذهب المعتزلة في الكلام الإلهي لا معنى قديم يقوم بالذات الأقدس – غير قائم بمحل تحاشيًا من أن يكون الخلق منسوبًا للمحل على ما نقله البغدادي في «الفَرق بين الفِرق». وقال بعض المعتزلة بأن إرادة الله حادثة لا تقوم بمحل، وبالرغم من أن أبا الهذيل العلاف والمعتزلة القائلين بحدوث الإرادة لا في محل يمتنعون عن إطلاق اسم العرض على الكلام والإرادة إلا إنه مع اعترافهم بحدوثهما وخلق الله لهما لا يبقى لذلك الامتناع معنى ولا فائدة فلا يُلتفت إليه.

(٥) أي في محل مقوم له مستغن عنه، وبالتالي فالعرض لا يقبل الإشارة الحسيَّة من ذاته وإنما تبعًا لمحله؛ لأن وجوده من وجود محله بخلاف وجود الجوهر في محله إذ وجوده في محله أمر مغاير

قالوا: وأجناس الأعراض بحكم الاستقراء تسعة(١): **الكم، والكيف، والأين، والمتى، والوضع، والمِلك، والإضافة، وأن ينفعل، وأن يفعل.** وعوّلوا في ذلك على الاستقراء(٢)، واعترفوا بأنه لا يمكن إثبات كونها ليست أقل أو أكثر(٣)، وأن كل ما ذكر في بيان ذلك تكلُّف لا يخلو عن ضَعفٍ وَردَاءَةٍ.

وذهب جمهورُهم إلى أنها هي والجوهر الأجناسُ العالية للممكنات(٤) ويسمونها «المقولات العشر» فليس الموجود جنسًا للجوهر والعرض وإلا لَمَا

لوجوده في نفسه وهو لا يتقوم بمحله، وسبق تقسيم العرض إلى ما يختص بالحي وما لا يختص بالحي فراجعه، وله تقسيم آخر إلى ما هو قارٌّ بالذات وما ليس كذلك وسيأتي، ولم ينكر وجود الأعراض أحد إلا أبا بكر الأصم من المعتزلة.

(١) فهذه التالية أجناس عالية تكتنف كل الأعراض عند المشائين، وهي عند غيرهم بأعداد متفاوتة غير هذا، وذلك لأن مأخذ الحصر -كما سيذكر- هو الاستقراء فيختلف الضبط بين الناس باختلاف استقراءاتهم، لكن جمهور المشائين على أن المقولات تسعة أعراض وجوهر واحد كما تركها أرسطو في «الأورغانون»، وذلك أن أرسطو نظر في الموجوداتِ ووَصْفِها وما يقال عنها وتتبَّعَها بُغية تسهيل دراستها بتجميعها في مجموعات وحصرها -إذ يعسر تتبع كل جزئيات الموجودات في الكون كل على حدة- فوجدها تعود إلى هذه المقولات أي الاجناس وتنظمها جميعها فلم يقل بغيرها.

(٢) الاستقراء هو تتبع الجزئيات ثم استخلاص حُكم كلي يشملها جميعًا، فإن كان الرصد لكل الجزئيات كان استقراءً تامًا وهو مفيد لليقين العادي والفلسفي، وإن كان التتبع لجُلِّ الجزئيات كان الاستقراء ناقصًا وهو مفيد للظن العقلي، وقد يفيد اليقين العادي كما هو حال العلم التجريبي الحديث.

(٣) أي على وجه القطع لابتناء التحديد بهذا العدد على الاستقراء الناقص المفيد للظن العقلي.

(٤) فخرج بذلك واجب الوجود، فلا يوصف الله تعالى بشيء من هذه المقولات عند الحكماء.

أمكن تعقُّلُ شيءٍ من الجواهر والأعراض مع الشك في وجوده[١]، ولا العرض جنسًا للأعراض التسعة، فإنَّ معنى العرض ما يعرِض للموضوع، وعروض الشيء للشيء إنما يكون بعد تَحقُّق حقيقته فلا يكون[٢] ذاتيًا لما تحته من الأفراد[٣]، بخلاف الجوهر فإن المَعنِيَّ منه ذاتُ الشيء وحقيقتُه فيكون ذاتيًا[٤]، ولا النسبة

(١) وذلك لأن من شرط الجنس أن يكون وقوعه على ما تحته بالتواطؤ مع كونه ذاتيًا لما تحته، والتواطؤ والذاتية مفقودان في «الموجود» بالنسبة للجوهر والعرض فلا يكون الموجود جنسًا لهما، أما أنه ليس ذاتيًا للجوهر والعرض فلأن الذاتي ما إذا أخطر مع ما هو ذاتي له بالبال لم يتمكن العقل من فهم التالي إلا بعد فهم الذاتي، ونحن نفهم معنى الجوهر والعرض ونفهم معاني أقسامهما أي الهيولى والصور والنفوس والعقول والكم والكيف والمتى والأين... إلخ دون أن يستلزم ذلك فهم وجود كل واحد منها، بل ربما شككنا في وجوده كما يشكُّ المتكلم في وجود جُلِّ هذه المقولات أو ينفيه رأسًا مع فهمه لها، ولو كان الوجود ذاتيًا للجوهر والعرض وجنسًا لهما ما أمكن فهم جزئي له إلا بعد فهمه.

وأما أن الموجود ليس مقولًا بالتواطؤ على الجوهر والعرض فلأن المتواطئ ما يحمل على جزئياته بمعنى واحد على السواء من غير تقدم ولا تأخر، و«الموجود» يقع أولًا على الجوهر ثم على الأعراض كالكيف والكم بعده فلا يكون الموجود متواطئًا في الجوهر والعرض على السواء، فظهر بهذا أن الموجود ليس جنسًا للجوهر والعرض على ما شرحه عمر الساوي في كتابه «البصائر النصيرية».

(٢) أي العرض.

(٣) أي إن عروض الشيء للشيء إنما يكون بعد تحقق حقيقة ذلك العارض في الذهن حتى يحكم بعروضه لشيء آخر، ونحن نفهم معنى الكَمِيَّة والكيفية والأين والمتى وتتحقق حقائقها عندنا ونحكم بها على شيء آخر ولا نفهم عرضيتها بالمعنى الاصطلاحي، بل ربما شككنا في عرضيتها، ولو كانت العرضية ذاتية وجنسًا لهذه المقولات لما أمكن تحقق حقائقها قبل فهم عرضيتها والإقرار به.

(٤) فلا يمكن فهم معنى الهيولى والصور والنفس والعقل إلا بعد فهم معنى الجوهر فيدخل في

جنسًا لأقسامها التسعة[١] فإنهم لا يعنون بها ما تدخل النسبة في ذواتها سوىٰ الإضافة فإنها نسبة متكررة[٢]، فتعريفهما أي الجوهر والعرض رَسْمٌ باللازم لا حَدٌّ[٣]؛ كذا عللوا وهو لا يفيد تمام........................

تعاريفها جنسًا، وهو مفهوم ماهوي -كما تقدم- لا فلسفي كمفهوم العرض الذي لا يحتاج إلىٰ حدِّه بجنس وفصل لظهور معناه، ولا يعنىٰ بذات الأعراض وإنما بكيفية عروضها لموضوعاتها.

(١) هكذا في المطبوع: «التسعة». وهو خطأ طباعي إذ أقسام النسبة سبعة هي بقية الأعراض التسع دون الكم والكيف، وهذا بناء علىٰ أن بقية الأعراض يمكن إرجاعها إلىٰ النسبة علىٰ ما قال به البعض وعلىٰ ما احتج به ابن سينا علىٰ التقسيم، إذ إن العرض إن قَبِل القسمة لذاته فهو الكم. وإن لم يقبل القسمة لذاته فإن لم يقتضي النسبة لذاته كان الكيف، وإن اقتضىٰ النسبة لذاته -أي بأن كان مفهومه معقولًا بالقياس إلىٰ الغير- فهو النسبة، وأقسامها السبعة: **الأين**: نسبة الجسم إلىٰ الحصول في الحيز. **والمتى**: نسبة الجسم إلىٰ الزمان. **والإضافة**: نسبة معقولة بالقياس إلىٰ آخر كالأب والابن. **والوضع**: النسبة لأجزاء الموضوع بعضها إلىٰ بعض. **والملك**: النسبة بين الموضوع وما يحيط به وينتقل بانتقاله. **والفعل**: نسبة إلىٰ كيف بأن يكون منه غيره. **والانفعال**: نسبة إلىٰ كيف بأن يكون هو من غيره. وهكذا يمكن فهم بقية الأقسام السبعة في ضوء «مقولة النسبة» وهي سبعة كما ترىٰ لا تسعة.

(٢) أي فإن أخذنا بإرجاع باقي الأعراض سوىٰ الكم والكيف إلىٰ النسبة لا تكون النسبة كذلك جنسًا لها؛ لأنها ليست ذاتية لأي منها لا تُعقل إلا بها سوىٰ في عرض الإضافة، إذ لا تُعقل إضافة إلا بتعقل نسبة ما بين مضاف ومضاف إليه.

(٣) أي تعريف الجوهر بأنه «الموجود لا في موضوع»، وتعريف العرض بأنه «الموجود في موضوع» هذان تعريف بالرسم لا بالحد؛ لأن التعريف بالحد إنما يكون بالجنس والفصل، أي بما هو ذاتي للمعرَّف، وقد ظهر معنىٰ أن الوجود ليس ذاتيًا للجوهر ولا للعرض فلا يكون التعريف المحتوي عليه حدًا وإنما رسمًا أي تعريفًا باللازم، وينبغي التنبه إلىٰ أن اللازم ليس هو الوجود وإلا لكان كل جوهر وعرض موجودًا دائمًا؛ لأن معنىٰ كل منهما أنه ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع

المطلوب[١] لجواز أن يكون للكل أو للبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس، فلا مُعَوَّل سوى الاستقراء الناقص.

ومعنى الحصر أن الأجناس العالية لما تحيط به عقولُنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشرة[٢]، وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنسًا عاليًا ولا مندرجا تحت جنس عالٍ[٣]، فلا ترد النقطة والوَحدة على القول بوجودهما وكونهما مستقلتين[٤]، ....

أو في موضوع، وهذان المعنيان - أي الوجود لا في موضوع أو في موضوع - هما اللازمان لكل منهما على الترتيب على فرض الوجود.

(١) أي لا يفيد كونها أجناسًا عالية للممكنات لا تقع تحت جنس فوقها ولا يفيد انحصارها في هذا العدد، وذلك لجواز وجود مقولة أخرى تكون جنسًا عاليًا للأعراض مثلًا مُغَايِرةً للتسع المذكورة كما سينبه عليه، فلا معول عليه في الحصر في هذه التسع سوى الاستقراء الناقص وهو ضعيف.

(٢) فلا يوجد غيرها ما يكون جنسًا بنفسه يندرج تحته غيره، فالمراد حصر الأجناس العالية لا حصر الممكنات في العشر بحيث أن كل ما هو ممكن في الوجود منها فلا يخرج عنها شيء.

(٣) أي إن الحصر في العشر لا ينافي وجود ماهية لا تكون في نفسها جنسًا عاليًا غير العشرة، ولا ينافي كذلك وجود شيء لا يكون مندرجًا تحت جنس عال آخر غير هذه العشرة، إنما ينشأ الإشكال من وجود شيء هو في نفسه جنس عال أو مندرج تحت جنس عال آخر غير العشرة.

(٤) اعترض البعض على حصر المقولات في هذه العشر بإيراد النقطة والوحدة باعتبار أنهما موجودان لا يدخلان تحت أي من المقولات العشر، إذ ليسا بجوهرين ولا هما داخلان تحت أي من مقولات الأعراض التسع فيكون الحصر خاطئًا، وقد قيد بقوله: «على القول بوجودهما» لأنهما إن لم يكونا موجودين خارجيين امتنع الاعتراض بهما على الحصر؛ لأن الحصر هو للموجودات الخارجية لا المفاهيم الاعتبارية أو العدمية كالعمى والجهل، وقيد «كونهما مستقلتين» أي مع كونهما خارجتين عن المقولات العشر، فحتى على القول بأنهما «عرضان موجودان فليس المراد

فإنهما قيل لا وجود لهما[١]، وقيل ماهيتان بسيطتان ليس المندرجُ تحتهما أنواعًا[٢]؛ وقيل من مقولة الكيف[٣].

واعلم أن النقطة نهاية الخط غالبًا[٤]، إذ هي في الجسم المخروطي ليست

حصر الأعراض بأسرها في التسع، على معنى أن كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها، حتى يرد أن هناك عرضًا خارجًا عنها، بل المراد حصر الأجناس العالية على معنى أن كل ما هو جنس عال للأعراض فهو إحدى هذه التسع، فلا تردان أي الوحدة والنقطة إلا إذا ثبت أن كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته أجناس ولا يندرج في المقولات حتى يثبت أنهما جنسان عاليان للأعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الأجناس العالية فيها ولم يثبت شيء من هذه الأمور» كذا في «شرح المواقف».

(١) بمعنى أنهما مفهومان اعتباريان عدميان لا وجود خارجي لهما، وعليه لا يُردان ولا إشكال على الحصر، لكن هذا غير مسلَّم خاصة في النقطة التي قال بوجودها الخارجي الفلاسفة والمتكلمون.

(٢) «ماهيتان بسيطتان» أي غير مركبتين، فالنقطة شيء لا جزء له ولا تنقسم لا حِسًّا ولا عقلاً لفقدانها الامتداد، ولذلك لا تقع تحت جنس من الأجناس العالية على هذا القول وإلا كانت مركبة، والوحدة مثل النقطة، وعلى هذا فهما كذلك ليسا جنسين يندرج تحتهما أنواع مختلفة كما ذكر، وإنما نوعان حقيقيان، والنوع الحقيقي هو كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة. فكل أفراد النقطة متفقين بالحقيقة لبساطة النقطة وعدم تركبها وعليه لا إشكال على الحصر.

(٣) وعلى هذا فهما مندرجان في المقولات غير خارجين عنها فلا إشكال.

(٤) **النقطة**: شيء ذو وضع لا يقبل القسمة لا عقلاً ولا وَهْمًا ولا قَطعًا ولا كَسْرا. «دستور العلماء». ومعنى «ذو وضع» أي إنها تقبل الإشارة الحسيَّة، وما قاله المصنف من كون النقطة «نهاية الخط» أي هي الوضع الذي يشير إليه الإنسان من الخط، وهو تعريف آخَر للنقطة لكنه يصدق على النقطة التي قال بها الحكماء أعني النقطة العرضية، إذ النقطة عند الحكماء عرض بوجد

كذلك، فإنها نهايةُ أحدِ سطحيه[1].

والمخروطي: شكل يحيط به سطحان أحدهما قاعدته والآخر مبتدأ منه يضيق إلى أن ينتهي بنقطة هي رأسه.

والوَحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم[2]، وفي «الطوالع» أنها كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية سواء انقسم إلى أمور غير مشتركة في الماهية، كزيد المنقسم إلى أعضائه، أو لا كالنقطة[3]. والظاهر أن الأول تعريف

ضمن جسم تعليمي، بينما التعريف المنقول عن «دستور العلماء» يصدق على النقطة العرضية وعلى النقطة الجوهرية التي قال بها المتكلمون، إذ النقطة جوهر عندهم وهي الجزء الذي لا يتجزأ كما صرح به بعضهم، أي هي الجوهر الفرد نفسه عند بعضهم.

(١) أي فليست نهاية الخط حال وجودها ضمن المخروط، وكذلك مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط.

(٢) أي بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية فيوجد منه أكثر من فرد، وهو التعريف الذي سَيَلي، وفضَّل بعضهم التعريف الأول؛ لأن التعريف الثاني يصدق على الكثرة المجتمعة من الأمور المختلفة الحقائق كمجموعة مكونة من إنسان وفرس وحجر، هذه تنقسم ويمكن تفرقها إلى أمور مختلفة الحقائق أي إلى أفرادها فيصدق على مجموعها اسم الوحدة مع كونها ليست كذلك، فلذا فضَّلوا عليه التعريف الذي مشى عليه المؤلف رحمه الله. وهذان التعريفان لفظيان فقط لتمييزها في النفس عن غيرها لا حدان حقيقيان للوحدة؛ لأن تصور الوحدة –وكذا مقابلها أي الكثرة وسيأتي تعريفها- بديهي لا يحتاج أن يُميز بجنس وفصل، ولا يمكن أن يُحد بجنس وفصل لكون الوحدة من المفاهيم العامة التي لا يوجد ما هو أعم منها على المصطلح الفلسفي، فلا جنس لها تحد به والتفصيل في المطولات.

(٣) أي إن الوحدة تطلق على الشيء سواء قبل الانقسام إلى أمور غير مشتركة الماهية كانقسام جسد زيد إلى أعضاءه المختلفة، أو لم ينقسم ولا يقبل الانقسام كالنقطة التي تقدم أنها لا تقبل

للحقيقية؛ والثاني للإضافية[١]؛ والكثرة تقابلها على كل من التعريفين[٢]، فإنهم قالوا: الواحد إما أن لا ينقسم[٣]، وهو الواحد بالشخص، أو ينقسم[٤] ويسمى واحدًا لا بالشخص وهو كثير له جهة وحدة، فهو واحد من وجهٍ[٥]، وكثير من وجهٍ آخر[٦].

الانقسام لا عقلًا ولا وهمًا ولا كسرًا ولا قطعًا، فكلاهما -أي المنقسم إلى مختلفات في الماهية وغير المنقسم- وحدة فلا مدخل لذات الانقسام في اعتبار الوحدة من عدمها على هذا التعريف، وإنما المانع فقط الانقسام إلى أمور مشتركة الماهية.

(١) الوحدة الحقيقية هي كون الشيء بحيث لا ينقسم أصلاً كما في النقطة. والوحدة الإضافية هي كون الشيء بحيث إذا انقسم انقسم إلى أمور مختلفة الحقائق كزيد المنقسم إلى أعضائه، فوحدته إضافية أو نسبية إلى عدم انقسامه، بينما النقطة وحدتها حقيقية لعدم قبولها الانقسام.

(٢) أي هي كون الشيء بحيث ينقسم على الأول، وكون الشيء بحيث ينقسم إلى أمور تُشاركه في الحقيقة على الثاني كفردين وأفراد من النوع الواحد كنوع الإنسان أو الفرس مثلًا فيعتبر الاثنان أو أكثر منهما كثرة لقبول الانقسام إلى مشتركات في الماهية. وعليه فالكثرة المجتمعة من الأمور المختلفة الحقائق كإنسان وفرس وحمار وجماد داخلة في حد الوحدة خارجة عن حد الكثرة بالتعريف الثاني لكل منهما مع كونها كثرة، لذا فضلوا التعريف الأول لكل منهما كما في «شرح الشريف على المواقف».

(٣) والكلام هنا عن مفهوم الواحد الذي يوصف به شيء ما فيقال: «هو واحد». فالمراد من الذي بالشخص أنه لا ينقسم إلى جزئيات بأن يكون تصوره مانعًا من حمله على كثيرين.

(٤) أي إلى جزئيات فلا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

(٥) من وجه أن له جهة واحدة كلية تصدق على جزئياته، أي من حيث هو هو أي المفهوم.

(٦) أي من جهة انطباقه على أفراد متعددين، وعلى هذا فالوحدة لا بالشخص تعني الكثرة بالشخص، فالوحدة لا بالشخص وحدة مبهمة ثابتة للماهية من حيث النظر إليها هي، لكن ذات تلك الماهية كثرة بالشخص من حيث النظر إلى كليتها وقبولها الشركة في مفهومها بعد تصوره،

أما الواحد بالشخص[١] فإن لم يقبل القسمة إلى الأجزاء أصلاً[٢] فهو الواحد الحقيقي، وهو إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم فالوَحدة الشخصية[٣]، وإن كان له مفهوم سوى ذلك[٤] فإما ذو وَضْعٍ، أي قابل للإشارة الحسيَّة وهو النقطة المشخصة[٥]، أو لا يكون ذا وضع وهو المُفَارِق المشخَّص[٦].

فالوحدة لا بالشخص عدم انقسام في مرتبة الماهية من حيث هي بينها الكثرة بالشخص هي انقسام لذات المفهوم في مرتبة الكلية كما أشار إليه التهانوي في «الكشاف».

(١) الذي يمنع تصوره عن حمله على كثيرين.

(٢) والكلام هنا عن قبول القسمة إلى الأجزاء الخارجية، لذا عبر بالأجزاء لا الجزئيات.

(٣) أي إن كان هذا الواحد بالشخص الذي لا يقبل القسمة إلى أجزاء خارجية أصلاً -الواحد الحقيقي- لا يفهم منه أي معنى زائد على معنى الوحدة أي عدم الانقسام، فوحدته هي الوَحدة الشخصية أي المشخصة المقيدة لا المطلقة، إذ إن مطلق الوحدة نوع مشترك بين أفراد الوحدات المختلفة، فليس بواحد بالشخص أصلًا.

أما الوحدة المقيدة بقيد الشخصية فلا تَصدُق إلا على الواحد الحقيقي الذي لا يصدق مفهومه على أكثر من واحد ولا يقبل القسمة إلى أجزاء ولا يفهم منه سوى الوحدة، فهذه الوحدة هي الوَحدة الحقيقية من كل جهة التي لا تعرض لها الكثرة بأي حيثية، وهي بمعنى أن الواحد يعرض لماهية الوحدة كما يقال إن الوجود موجود والبياض أبيض فكذلك «الوحدة واحدة». والوحدة وجودية عند الحكماء اعتبارية عند المتكلمين.

(٤) أي بأن كان يفهم من الواحد الحقيقي مفهوم زائد على عدم الانقسام فيكون مفهوم عدم الانقسام عارضًا لماهية ما.

(٥) أي لا المطلقة، وذلك لأن النقطة يفهم منها أنها «نهاية الخط» كما تقدم، ويعرض لهذه الماهية عدم الانقسام أي الوحدة مع كونها ذات وضع يشار إليها بالحس في الخارج، فيفهم منها أكثر من مجرد عدم الانقسام، وهذه هي النقطة كما تقدم.

(٦) أي كل واحد من المفارقات للحيز أي المجردات كالعقول والنفوس، فيفهم الذهن من كل

وإنْ قَبِل الواحدُ بالشخص القسمة[1] فإما أن ينقسم إلى أجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة، وهو الواحد بالاتصال[2]، أو ينقسم إلى أجزاء مقدارية متخالفة في الحقيقة وهو الواحد بالاجتماع[3]، ومن تقسيم الواحد يعلم أقسام الوحدة.



واحد منها معنى الواحد الحقيقي بالإضافة إلى فهم ماهيته مع كونه غير قابل للإشارة الحسية لعدم التحيز، هذا وعدم قبول كل من الوحدة الشخصية والنقطة والمفارق المشخص الانقسام إلى أجزاء خارجية واضح إذ النقطة هي «نهاية الخط» -كما سبق- وبالتالي فلا امتداد فيها، وما لا امتداد فيه لا يمكن تقسيمه. وأما المجردات فلا تقبل القسمة كذلك لأنها لا امتداد فيها، فلا طول ولا عرض ولا ارتفاع، وذلك لأن الامتداد عارض للأجسام والمقادير أي ما كان ماديًا لا مجردًا كالعقل والنفس.

(١) أي الخارجية بأن يقبل معروض الوَحدة القسمة الخارجية إلى أجزاء، وهذا القبول سببه وجود الامتداد في معروض الوحدة، فالجسم مثلًا يقبل الانقسام لقيام الامتداد المقداري به أي الجسم التعليمي، وإلا فإن الجسم الطبيعي أي مركب الهيولى والصورة الجسمية لا ينقسم من نفسه.

(٢) الواحد بالاتصال هو المنقسم بالقوة إلى أجزاء متشابهة، ومثاله: الماء، فالماء الواحد بالشخص المتصل من شأنه إذا انقسم أن ينقسم إلى أجزاء كل واحد منها ماء.

(٣) كالشجرة تنفصل إلى أجزاء مقدارية متخالفة في الحقيقة من لحاء وخشب وأغصان وعروق وجذور وأوراق.

فصل في أحكام العَرَضِ

منها: أنه لا يقوم بنفسه كما هو معلوم بالضرورة.

ومنها: أنه لا ينتقل لأن الانتقال خاص بالمتحيز[1]، إذ الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد أن كان في حيز آخر؛ كذا قال المتكلمون[2]، وقد يقال: انتقال العرض: أن يقوم عرضٌ بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر.

لا يقال: وجه بطلانه ما يحصل من قيامه بنفسه قبل حلوله في المنتَقِل إليه[3]،

---

(١) اتفق المتكلمون والحكماء على منع انتقاله.

(٢) يفسر المتكلمون منع انتقال العرض بأن العرض لا ينتقل بذاته من حيز إلى آخر وذلك لعدم تحيزه بذاته، وهذا التفسير من المتكلمين محل نظر -كما سيأتي- لأن المقصود من منع انتقال العرض ليس هذا الذي هو قياس على انتقال الأجسام المتحيزة بذواتها حتى يفسر منع انتقال العرض بعدم تحيزه بذاته، وإنما المطلوب – كما سيأتي – تفسير منع قيام عرض بعينه في محل بعد أن كان قائمًا بمحل آخر قبله، وهذا مما لا يتصور امتناعه في العرض بحجة عدم تحيزه؛ لأن القائل به على فرضه لا يقول بقيام العرض بذاته مستقلًا وإنما يقول إنه ينتقل من محل إلى محل آخر يقوم به كأن ينتقل السواد عينه من جسم إلى آخر، فلا يجدي تفسير المتكلمين على هذا.

(٣) أي لا يقال: إن انتقال العرض من محل إلى آخر يلزم منه قيام العرض بنفسه لحظة مفارقته المحل الأول وقبل حلوله في المحل الثاني فيتخلل الانتقال لحظة بينية يكون العرض فيها قائمًا بنفسه، وهذا لا يتصور في العرض فيكون تفسير المتكلمين للمنع صحيحا لأنه بمثابة قولهم إنه انتقل من حيز إلى آخر بذاته والعرض لا يتحيز بذاته، فسيمنع المؤلف هذا التفسير بأنه يجوز أن يكون انتقال العرض من المحل «أ» إلى المحل «ب» دفعةً واحدة لا تدريجيًا أي بلا تخلل وجود للعرض قائمًا ومتحيزًا بذاته لا بمحل بين المحلين فيكون آن مفارقته للمحل «أ» هو نفس آن قيامه بالمحل «ب» فيبقى تفسير المتكملين للمنع غير كافٍ.

لأنَّا نقول: يجوز أن يكون انتقال العرض دفعيًا لا تدريجيًا فيكون آنْ مفارقته عن محله هو آنُ مقارنته(١) لَمحَلٍ آخر. وقال الحكماء: لأن تشخُّصَه بمحله(٢)؛ فالحاصل في المحل الثاني هُوية أخرى، أي تشخُّص آخر غيرُ التشخص الذي كان حاصلًا في الأول، والانتقال من محل إلى آخر لا يُتصور إلا مع بقاء الهوية المنتقلة من أحدهما إلى الآخر(٣)، وهذا تنبيه، وإلا فعدم الانتقال ضروري، وما يوجد في المجاور للنار من الحرارة، أو للتفاح من الرائحة ليس عين ما فيها بل هو مماثل(٤) أوجده عندنا

(١) في المطبوع «مفارقته» وهو خطأ طباعة، والصحيح ما أُثبِتَ أخْذًا من السياق و «شرح المواقف».

(٢) يفسر الحكماء منع الانتقال بتشخص أي تعين العرض بمحله المعين الذي يقوم به، أي إن العرض المعين القائم بالمحل «أ» لا يمكن أن ينتقل منه إلى المحل «ب» لأن تشخصه وتعينه هو بالمحل «أ» كسواد زيد فإن انتقل عنه إلى عمرو «ب» فَقَدَ ذلك التشخص فيكون القائم بالمحل «ب» عرضًا آخر غير القائم بالمحل «أ» ومع التغاير لا انتقال لأن الانتقال يقتضي حفظ هوية المنتقل.

(٣) معنى «تشخُّصه بمحله»: أن العَرَض الذي لا يوجد في الخارج إلا مُتعينًا مُتشخصًا بالفرد «س» مثلًا - لامتناع وجود النوع المطلق في الخارج - إما أن يكون تَشَخُّصه وتَعيُّنه من ماهيته أي نوعه وهو ممتنع وإلا كان ذلك العرض «س» مثلًا هو الممثل الوحيد لهذا النوع من الأعراض؛ لأن ماهيته عين نوعه فينحصر نوعه في ذلك الشخص بعينه وهو ممنوع.

وإما أن يكون تعيُّنه بحلول عرض آخر فيه - على قول الفلاسفة بقيام العرض بالعرض - وهو ممتنع أيضًا؛ لأن قيام العرض بالعرض يستلزم تَشَخُّص وتعيُّن العرض الأول «س» ويتوقف عليه قيام العرض الثاني «ص» إذ لا معنى للحلول في المبهم فيكون هذا دورًا إذ يستفيد العرض «س» التشخص من قيام العرض «ص» به الذي لا يكون إلا بعد تشخص «س» فهذا ممنوع كذلك، فلا يبقى إلا أن العرض «س» يستفيد تعيُّنه من المحل «أ» الذي يقوم به، فيكون متشخصًا بأنه العرض «س» القائم بالمحل «أ» فإن انتقل وقام بالمحل «ب» فَقَدَ تلك الهوية فيمتنع انتقاله، هذا هو تفسير الحكماء.

(٤) هذا جواب اعتراض على منع انتقال العرض بأنه إنكار لحكم الحسّ إذ الحسُّ شاهدٌ بانتقال

الفاعل المختار بطريق العادة(١).

ومنها: أن العرض لا يقوم بالعرض(٢)، قالوا: لأن القيام: التبعية في التحيُّز(٣)، فالمقومُ لابد أن يكون متحيزًا بالذات، وليس إلا الجوهر؛ ورُدَّ بأن صفاتِ الباري قائمةٌ به ولا تحيز(٤)، وبأن التحيز صفة للجوهر قائم به، فيلزم أن يكون الشيء مشروطًا بنفسِهِ أو التسلسل(٥)، فالقيام هو الاختصاص أي الارتباط الناعت.

الرائحة والحرارة بالمجاورة، فأجاب بمنع الانتقال وأن ما يحكم به الحسُّ هو حصول الرائحة والحرارة فقط في المحل الثاني، إذ لا يشهد الحس الانتقال الفعلي للعرض، وإنما حصول الأثر في المحل الثاني، وهذا الحاصل في المحل «ب» المجاور أو المماس للمحل «أ» شخص آخر من الرائحة أو الحرارة مماثل للشخص الأول الحاصل في المحل «أ» أي التفاح أو النار في هذا الاعتراض.

(١) أي أوجد الله تعالىٰ بإرادته بطريق العادة الإلهية المماثل قائماً بالمحل الثاني عند وجود المجاورة أو المماسة بين المحلين وهذا علىٰ مذهب الأشاعرة. أما علىٰ مذهب الحكماء فإن ذلك العرض الثاني المماثل للأول فاضَ علىٰ المحل «ب» من العقل الفعال بطريق الوجوب بسبب استعداد حصل للمحل «ب» من مجاورة أو مماسة المحل «أ» الذي يقوم به العرض الأول.

(٢) هذا عند المتكلمين، أما عند الحكماء فيجوز قيام العرض بالعرض.

(٣) هذا معنىٰ القيام عند جمهور المتكلمين، والمقصود منع قيام العَرَض بالعَرَضِ لأن القيام لا يعقل منه إلا تبعية التحيز، والقائم بالمتحيز لا يكون محلًا لقيام تابع آخر له في تحيزه، إذ ليس كونه متبوعًا لذلك الآخر أولىٰ من كونه تابعًا له، والحكم بأحدهما مع عدم المرجِّح تحكُّم، فلابد أن يكون تابعًا لما هو متحيز بالذات وهو الجوهر لا غير.

(٤) فلو كان «القيام» لا يعني سوىٰ التبعية في التحيز لما قامت صفاته تعالىٰ به لأنه غير متحيز، لكنها قائمة بذاته، فليس معنىٰ القيام إذًا التحيز بل هو الاختصاص الناعت، وبالتالي لا يصلح حصر معنىٰ القيام بالتبعية في التحيز للتدليل به علىٰ منع قيام العرض بالعرض.

(٥) رُدَّ الاحتجاج بأن القيام هو التبعية في التحيز علىٰ منع قيام العَرَض بالعَرَضِ أيضًا بأن التحيز

وعُلِّلَ(١) أيضًا بأنه لو قام عرضٌ بعرَضٍ فلابد بالأخرَةِ من جوهر ينتهي إليه سلسلةُ الأعراض، وحينئذٍ فقيام الكلّ بالجوهر أولى، لأن القائم بنفسه أحقُّ بأن يكون محلًا مقوِّمًا للحالِّ(٢). ورُدَّ بأن هذا الانتهاء لا يوجب قيامُ الكلّ به(٣)،

عرضٌ موجود قائم بالجوهر، وهذا على قول من أثبت التحيُّز عرضًا موجودًا لا أمرًا اعتباريًا، فإن صح هذا فإنه قادح آخر في تفسير القيام بالتبعية في التحيُّز ومثبت آخر لكونه يعني الاختصاص الناعت، لأن التحيز القائم بالجوهر ليس متحيزًا تبعًا لتحيز الجوهر، وإلا لكان التحيُّز مشروطًا بنفسه إن قلنا إن التحيز القائم بالجوهر واحد لا متعدد، إذ لابد أن يقوم التحيز أولًا بالجوهر قبل أن يقوم بالجوهر عَرَضٌ يتبعه في تحيزه؛ لأن الجوهر لا يوجد إلا متحيزًا، فإذا كان ذلك العرض هو التحيُّز فقد اشترطنا لقيامه بالجوهر قيامه بالجوهر قبلُ وهو اشتراط الشيء بنفسه ولا يصح، أما إن قلنا بتعدد التحيُّز القائم بالجوهر فينتج التسلسل المحال؛ لأن قيام كل تحيُّز بالجوهر مشروط بقيام تحيُّز آخر به قبله وهكذا إلى لا نهاية وهو محال، فليس تحيُّز الحيِّز تبعًا لتحيُّز الجوهر على هذا مع قيامه بالجوهر فلا يصح جعل القيام بمعنى التبعية في التحيُّز بل هو الاختصاص الناعت.

(١) عودة إلى الكلام عن منع قيام العرض بالعرض، أي وعُلل ذلك المنع أيضًا بما يلي.

(٢) أي إن فرضنا قيام عَرَضٍ بعَرَضٍ فَالعَرَضُ الثاني المقوم به لا يجوز أن يقوم بنفسه وهو متفق عليه، فلابد من قيامه إما بجوهر أو بعرض آخر، ثم هذا العَرَضُ الآخر يعود الكلام فيه فلابد من قيامه بجوهر أو بعرض آخر وهكذا يتسلسل الأمر ولابد في النهاية من قيام جميع الأعراض بجوهر أو التسلسل إلى غير نهاية، فإن كانت كلها تنتهي إلى جوهر فهي قائمة به هو لا ببعضها البعض؛ لأن الكل تابع للجوهر في تحيزه، وهذا الوجه في منع قيام العرض بالعرض مبنيٌّ كما ترى أيضًا على أن القيام يعني التبعية في التحيُّز فإن بطل هذا المعنى بطل هذا الوجه أيضًا فتأمل.

(٣) أي بالجوهر، لأن ما ذُكِرَ في هذا الوجه لا ينفي قيام عَرَضٍ بِعَرَضٍ ثانٍ، والثاني بثالثٍ إلى أن ينتهي إلى جوهر، فإن انتهاء قيام الأعراض إلى الجوهر مما لا نزاع فيه لكن هذا في نفسه لا يوجب أن تكون جميع الأعراض المتسلسلة قائمة بالجوهر، بل يكون بعضها تابعًا للجوهر في تحيُّزه ابتداءً – على فرض التسليم بأن القيام يعني التبعية في التحيُّز – والبعض الآخر تابعًا

لجواز أن يكونَ الاختِصاصُ الناعِتُ في ما بين بعض الأعراض بأن يكون عرَضٌ نعتًا لعرض لا للجوهر الذي إليه الانتهاء، كالسرعة للحركة، والملاسة للسطح، فإن المنعوت حقيقة بهما هذان العرضان لا الجسم[1]. لكن التحقيق أن الملاسة من مقولة الوضع التي هي من الأمور الاعتبارية، وعلىٰ تسليم أنها كيفٌ فهي قائمة بالجسم، وأيضًا سرعة الحركة وبطؤها إنما هو لأجل السكنات المتخللة بين الحركات وقِلَّتها وكثرتها، فهما من صفات الجسم المتحرك.

للبعض الأول، فلا يلزم كون الكل قائمًا بالجوهر وتابعًا له في التحيُّز مباشرة، فهذا وجه في الرد علىٰ هذا بناء علىٰ تفسير القيام بالتبعية في التحيز، والوجه الآخر الذي سيذكره رَدٌّ بناءً علىٰ أن القيام يعني الاختصاص الناعت، وبهذا لا يمنع ما فرض من انتهاء التسلسل إلىٰ الجوهر قيام عرض بعرض؛ لأنه عندها يكون نعتًا لذلك العَرَض ولا شيء يمنعه، كما أن السرعة والبطء نعت للحركة.

(١) هذا أحد استدلالات الفلاسفة علىٰ جواز قيام العَرَضِ بالعَرَضِ، فإن الذهن يلاحظ حركة الجسم أولًا ثم يلاحظ وصفها بالسرعة والبطء، وما لم يلاحظ حركة الجسم لم يصح وصفه بأحدهما مباشرة، فيقع الوصف علىٰ الحركة التي هي عرض لا علىٰ الجسم فيقال: «حركة سريعة» مثلًا، فيصير عرض السرعة نعتًا لعرض الحركة أي قائمًا به علىٰ تفسيرهم للقيام.

ورَدَّهُ المتكلمون بأن السرعة والبطء ليسا عرضين عندهم وإنما وصفان اعتباريان نسبيان لا وجود لهما في الخارج، بل السرعة والبطء عبارة عن قلة تَخَلُّلِ السكنات لحركة الجسم أو كثرتها في زمان قطعه مسافة الحركة فيكونان من صفات الجسم المتحرك لا الحركة. وأما الملاسة فهي عند الفلاسفة عرض من مقولة الكيف قائم بالسطح؛ لأنه الذي يوصف بها فيقال: «سطح أملس» والسطح عندهم عرض. ورَدَّه المتكلمون بأن الملاسة من مقولة الوضع لا الكيف بمعنىٰ أنها نسبة اعتبارية لأنها عبارة عن استواء أجزاء الجسم أو اختلافها بانخفاض وارتفاع بالنسبة إلىٰ بعضها البعض، وإن سلمنا أنها من الكيف فتكون عرضًا قائمًا بالجسم مباشرة لا بتوسط السطح كما سيذكره المؤلف.

ومنها: ما ذهب إليه الأشعري[١] ومتابعوه من أن العَرَض لا يبقىٰ زمانين[٢]، فالأعراضُ جُملتُها غير باقيةٍ عندهم، بل هي علىٰ التَقضي والتجدد، ينقضي واحِدٌ منها ويتجدد آخرُ مثلُه، والتخصيص للقادر المختار[٣].

وعلَّلُوا هذا الحكم[٤] بأنه لو بقي في الزمان الثاني، لامتنع زوالُه في الزمانِ الثالث، إذ زوالُه[٥] ....

(١) إمامنا أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، إمام أهل الحق وشيخ المذهب الأشعري في عقيدة أهل السنة والجماعة الذي ينتسب إليه أكثر أهل السنة، كان أول أمره علىٰ الاعتزال ثم تحوَّل إلىٰ مذهب أهل السنة ونافح عنه وصنَّف في نُصرته وأجاد فاشتهر به، وصارت النسبة إلىٰ الأشعري ترادف النسبة إلىٰ السنة والجماعة، وانتشر مذهبه في الآفاق وحفظ الله به الدين وإليه ينتسب فحول العلم وجلُّ السادة الصوفية وأهل الصلاح من موفقي القادة والأعيان في الأمة، وهو أشهر من أن يُعرَّف به ولا تُوفيِّه هذه العُجالة حقَّه، وُلِد عام (٢٦٠هـ وتوفي عام ٣٢٤هـ) ببغداد رضي الله عنه وأرضاه ونفعنا به وألحقنا به علىٰ خير.

(٢) أي لا يبقىٰ نفس العَرَضِ آنين متتالين، وعلىٰ هذا جمهور الأشاعرة، ووافقهم عليه النَظَّام والكعبي من المعتزلة، بينما قال الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الأعراض زمانين فأكثر باستثناء الزمان والحركة والصوت.

(٣) أي ما يُتوهم من بقاء الأعراض هو بتجدد أمثالها علىٰ التقضي واحدًا بعد الآخر وتخصيص كل واحد من الأعراض المنقضية والمتجددة بوقت وجوده إنما هو للقادر المختار أي الله تعالىٰ، إذ يخصص بإرادته كل واحد من الأعراض بوقت خَلقِهِ مع إمكان خلقه قبل ذلك الوقت أو بعده.

(٤) التعليل الآتي هو عمدة حُجج الأشاعرة فلذا اكتفىٰ بذكره دون غيره من الحجج كقول الأشعري بأن البقاء عَرَضٌ وجودي يقوم بالجسم، فلو كان البقاء باقيًا للزم قيام بقاء آخر به ويتسلسل. ومن أراد الاستزادة فعليه بمُطوَّلات الكلام.

(٥) أي زواله في الآن الثالث بعد أن بقي واستمر وجوده في الآن الثاني، هذا الزوال حادث طرأ علىٰ البقاء السابق فلابد له من عِلَّة مؤثرة مرجِّحَة لزواله علىٰ بقائه.

إما بنفسه[1] وهو لا يصح وإلا لما وجد ابتداء[2]، وإما بطرو ضدِه[3] وهو لا يصح أيضًا، إذ ليس الطارئ بإزالة الباقي أولى من العكس[4]، بل الدفع أهون من الرفع، وإما بمعدِمٍ مختار[5]، فكذلك لأن العدم لا يصِحُ أن يكون أثرًا لفاعلٍ[6]، أو بزوال

---

(١) أي بأن تقتضي نفسه أي ذاته زواله وعدمه لا بمؤثر خارجي.

(٢) لأن ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي ذاته لا يمكن الانفكاك عنه البتة، فإن كانت ذاته مقتضية لعدمه لما وجد لحظة لملازمة العدم لذاته على الدوام، فلا يكون عدمه الطارئ بعد وجوده ثم بقائه من ذاته.

(٣) أي وإما أن يزول العَرَض بضده أي بأمر وجودي يُوجِب مجرد وجوده في المحل عدم العَرَض منه، وهذا يعني أنه يُعدِم العرَض لا باختياره بل لذاته فيكون مؤثرًا في زوال العَرَض بالإيجاب أي بمجرد وجوده لا بالاختيار، وهو معنى الضد.

(٤) أي لأن التضادَّ من الطرفين على التساوي فليس أحدهما أولى بإزالة الآخر من الثاني، فيكون الحكم بأن الضد يُزيل العَرَض لا أن العرض الباقي يدفع ورود الضد تحكُّمًا بلا موجب، بل إن دفع العرض الباقي للضد الطارئ أهون من رفع الطارئ للباقي لاحتياج الرفع إلى طريان الطارئ وإزالة الباقي بينما يحتاج دفع الطارئ من الباقي إلى منع الطريان فقط فيكون الدفع أقرب إلى الواقع من الرفع، وهذا الأخير حجة خطابية لا برهانية كما يظهر. ويمكن أن يُبطل هذا الاحتمال أيضًا بأن حدوث الضد في المحل مشروط بخلو المحل فما لم يخل المحل عن العرض ابتداءً لا يمكن طرو ضده عليه، فلو كان انتفاء العرض عن المحل معللًا بطرو الضد وطرو الضد مشروط بانتفاء العرض كان دورًا.

(٥) أي وإما أن يزول العَرَضُ بأمر وجودي يُعدمُه باختياره لا لذاته أي لا بمجرد وجوده، فيكون المُعدِم فاعلًا للإعدام بالاختيار لا بالإيجاب كالضد.

(٦) أي فكذلك هذا الاحتمال باطلٌ؛ لأن الفاعل بالاختيار لابد لفعله من أثر يصدر عنه، إذ الإرادة لا تتعلق بالنفي المحض، ولا يكون النفي المحض مقصودًا، والعدمُ نفيٌ محضٌ لا يصلح أثرًا لمختارٍ ولا لفاعلٍ أصلًا، إذ أثر الفاعل لا يكون عدمًا محضًا.

شرط[١] فيتسلسل إن كان عرضًا آخر، أو يدور إن كان جوهرًا إذ الجوهر في بقائه مشروط بالعرض[٢].

وقد يَرِدُ علىٰ تسليم مقدماته بالقَلب[٣] بأن يقال: العَرَض لو لم يبقَ ففناؤه

(١) أي يكون زوال العرض في الآن الثالث بعد بقائه في الآن الثاني بزوال شرط بقائه، وزوال الشرط أمر عدمي فيكون عدم العرض لأمر عدمي وهو في نفسه جائز.

(٢) أي إن ذلك الشرط الذي يعدم العرض بعدمه إما أن يكون عرضًا أو جوهرًا، فإن كان عرضًا لَزِمَ التسلسل؛ لأن الكلام ينتقل إلى العرض الذي هو شرط لوجود العرض الباقي ما يزيله؟ فإن كان زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث انتقل الكلام فيه وهكذا فيلزم وجود أعراض غير متناهية كل منها شرط لبعض وزوال كل منها شرط لزوال البعض ولا ينتهي فيتسلسل وهو ممنوع، وإن كان الشرط جوهرًا لزِمَ الدور؛ لأن بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر فهذا الجوهر أعدمه انتفاء الأعراض عنه، وهذه أعدمها زوال شرطها الذي فرضناه جوهرًا، والجوهر لا يفني إلا بفناء أعراضه وهكذا تدور، ولتُرَاجِع «حاشية السيالكوتي على شرح المواقف» في هذا الموضع لمزيد بيان ونظر، وعلى هذا فهذا الاحتمال في تفسير عدم العرض بعد بقائه باطل أيضًا.

وإذ قد بطلت جميع الاحتمالات المتقدمة يبطل بالتالي القول بعدم العرض في الآن الثالث بعد بقائه في الآن الثاني، فيكون العرض على تقدير بقائه في الآن الثاني مستمرًا في الوجود في الآن الثالث وما يليه من الآناء على الدوام فلا يفنى، وهو خلاف المشاهد والضرورة، فيكون بقاء العرض زمانين على هذا باطلًا ،وهو المطلوب من هذا الدليل.

(٣) القَلْب: أحد أنواع المعارضة في البحث والمناظرة، وهو يعني استعمال ذات حجج الخصم في إثبات نقيض دعواه، أي إن المعترض يَقلِب دليلَ المستدل ويُبين أنه يدل عليه لا له، قال العلامة ساجقلي زاده في «الرسالة الولدية»: «إن دليل المعارض إن كان عين دليل المعلل مادةً وصورةً.. سُميت تلك المعارضة قَلبا»، والمعارضة بالقلب تتضمن التسليم بمقدمات المستدل وإلا ما صح قلبها عليه، لذا قيَّد المؤلف رحمه الله كلامه هنا بقوله: «على تسليم مقدماته».

أي عدمُه عَقِيب الوجودِ إما بنفسه أو بغيره من زوال شرط، أو طريان ضد، أو وجودِ مؤثر، والكل باطل بعين ما ذكر[١]. أو يُنْقَضُ[٢] بأنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا تكون الأجسام باقية[٣]، وإلا لما جاز عدمها بعين ما ذكر[٤]، ومن المعلوم أن البقاء ليس عرضًا فلا يلزم على بقاء الأعراض قيام العرض بالعرض[٥]، وأنه

(١) فيفيد قلب الدليل إثبات نقيض الدعوى أي إثبات بقاء الأعراض بنفس أدلة إثبات عدم بقاء العرض زمانين.

(٢) **النقض**: نوع آخر من أنواع المعارضة في المناظرة، وهو ادعاء بطلان أدلة المستدِل مع إقامة الدليل على ذلك الادعاء وبيان أنها لا تثبت المطلوب. راجع «الرسالة الولدية» لساجقلي زاده.

(٣) وهو قول النظَّام من المعتزلة، قال: إن الأجسام كالأعراض غير باقية بل تتجدد حالاً فحالاً كالأعراض، واستدل عليه بنحو هذا الدليل كما نقل الإيجي في «المواقف» وسيأتي بحثه.

(٤) بأن يقال: لو بقيت الأجسام زمانين فأكثر لامتنع زوالها على الدوام خلافًا للحس؛ لأنها إن زالت في الآن الثالث فإما بنفسها فيلزم امتناعها ابتداءً، وإما بفاعل مختار غيرها فيلزم كون العدم والنفي أثرًا لفاعل، وإما بزوال شرط. فإن كان جوهرًا نقلنا الكلام في زواله فيكون بزوال جوهر آخر ويتسلسل، أو إن كان عرضًا فإن بقاء العرض مشروط ببقاء الجوهر فيلزم الدور كما سبق، ولا يجري في الاجسام احتمال العدم بطريان الضد إذ لا تضاد في الجواهر، إذ لابد لوقوع التضاد من اشتراط الموضوع الواحد محلًا للمتضادَين والجوهر لا يحل في موضوع -كما علمنا- سواء على مذهب الحكماء أو المتكلمين، فدل بطلان هذه الاحتمالات على عدم بقاء الجوهر والاجسام زمانين وهو المطلوب، ويقع بهذا النقض على هذا الدليل عند من يقول ببقاء الاجسام وهو قول جمهور الأشاعرة إذ يظهر لهم بطلان هذه المقدمات ببطلان ما تؤدي إليه في الأجسام فينتقض دليلهم.

(٥) إشارة إلى الرد على من يستدل على عدم بقاء العرض زمانين بأن العرض لو كان باقيًا لكان باقيًا ببقاء هو عرض وجودي يقوم به، ويلزم التسلسل كما يلزم قيام العرض بالعرض وكلاهما ممنوع، وهذا استدلال الإمام الأشعري بناء على مذهبه في أن البقاء عرض وجودي. فأجاب المؤلف من يستدل بهذا بأن البقاء ليس أمرًا وجوديًا، بل أمر اعتباري انتزاعي ينتزعه العقل من

لا يلزم في المعنى المصطلح عليه موافقة اللغوي حتى يقال في اللغة: العرض: ما لا قرار له.

والذي دعا الأشعريَّ إلى القول بعدم بقاء الأعراض قولُهُ: إن علة افتقار العالم هو الحدوث لا الإمكان، فجعل بقاءَها عبارة عن تجدد الأمثال بإرادة الله تعالى، وبقاءُ الجَوْهَرِ مشروطٌ بالعَرَضِ، فمن هنا يحتاجان في بقاءهما إلى المؤثر[1].

استمرار الوجود في الخارج، وهو قول جمهور الأشاعرة بعد الأشعري، فلا يلزم من القول ببقاء العرض تسلسل كما لا يلزم منه القول بقيام العرض بالعرض الذي سبق تقرير امتناعه فصرَّح المؤلف بهذا لكيلا يتوهم أحد التناقض بين هذا وما سبق تقريره.

(١) حمل الأشعري وقدماء الأشاعرة على القول بعدم بقاء الأعراض أنهم قالوا: إنَّ علة احتياج وافتقار الحادث إلى مؤثر هي الحدوث – بمعنى الخروج من العدم إلى الوجود – لا الإمكان – أي جواز العدم والوجود – كما قاله جُل الحكماء وقد أشرت إليه سابقًا، فلزم الأشاعرة بهذا استغناء العالم حال بقائه عن الصانع إذ قد خرج عن العدم إلى الوجود وانتهى آن الحدوث فلا احتياج ولا افتقار حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى لما ضرَّ عدمه وجود العالم، فدفعوا هذا اللازم بأن قالوا: إن الجوهر لا يوجد إلا متلبِّسًا بأعراض قائمة به هي الأكوان في أقل الأحوال، إذ لا يوجد الجوهر عندنا إلا متحيزًا، فشرطنا بقاء الجوهر بوجود العرض بينما اشترطنا لوجود العرض لا بقاؤه وجودَ الجوهر فلا دور، ولمَّا قلنا إن العرض لا يبقى زمانين لكنا نراه بالرغم من ذلك قائمًا بالجسم أطول من هذه المدة لتجدد وجوده باستمرار فإنه يكون محتاجًا إلى المؤثر دائمًا، ويكون الجوهر بالتالي حال بقائه وتوالي الأعراض عليه محتاجًا إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرط وجوده – العرض – إليه فلا يكون الجوهر مستغنيًا عن المؤثر حتى بعد آن الحدوث ولا يلزمنا ذلك، هذا هو منشأ هذا القول عندهم.

ثم إنهم لما ارتكبوه دفعًا للإلزام المحذور باستغناء الحادث عن الصانع بعد وجوده استدلوا عليه بتعليلات نقل أحدها المصنف في كلامه المتقدم، ويجدر التنبيه على أن هذا اللازم المحذور إنما يصح على من جعل الحدوث بمعنى الخروج من العدم، أما من جعل الحدوث بمعنى مسبوقية

والحق أن العلم ببقاء بعض الأعراض كالعلم ببقاء بعض الأجساد(١).

ومنها أن العرض لا يقوم بمحلين وهو ضروري(٢)، وليس القائم بالمتقاربين قربًا واحدًا، ولا بالمتجاورين جوارًا واحدًا كما زعم بعض الفلاسفة(٣)،

الوجود بالعدم وهو التحقيق فلا يلزمه شيء لأن العالم متصف به حال بقائه كذلك فيكون محتاجًا إلى المؤثر حالة البقاء كما احتاج إليه حال العدم دون حاجة إلى دفعه بشيء ولا يضيره القول ببقاء العرض كما نبه عليه المحقق السيالكوتي في حاشيته على «المواقف».

(١) أي إن العلم ببقاء بعض الأعراض من الألوان والأشكال، وخاصة الأعراض القائمة بالنفس كالعلوم والإدراكات وكثير من المَلَكات هو بمنزلة العلم ببقاء بعض الأجسام بلا فرق في حصول ذلك العلم في النفس ضرورة، فإن كان العلم ببقاء بعض الأجسام ضروريًا في النفس كان العلم ببقاء بعض الأعراض كذلك ضروريًا، وإن كان أحدهما باطلًا كان الآخر كذلك، وهذا ما ذهب إليه العلامة السعد التفتازاني في «شرح المقاصد» وتبعه في اختياره المؤلف هنا كما يظهر، واختار الإمام الفخر الرازي بقاء العرض زمانين في «معالم أصول الدين» فليس القول بعدم بقاء العرض زمانين مطلقًا محل إجماع الأشاعرة كما توهمه البعض.

(٢) المقصود هنا أن العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين، والحكم بهذا ضروري ولذلك لا نتردد في الجزم بأن السواد القائم بمحل غير السواد القائم بمحل آخر، ويؤيد هذا ما سبق ذكره من أن العرض يتعين بمحله، فلو قام عرض واحد بمحلين لكان شخص القائم بالمحل «أ» غير شخص القائم بالمحل «ب» فلا يكون عرضًا واحدًا بالشخص لتشخص كل منهما بمحل مختلف.

(٣) قال بعض قدماء الفلاسفة -القائلين بوجودية الإضافات والنسب-: إن الجوار والقرب والأخوة وغيرها من النسب والإضافات المتشابهة بين طرفين هي عرض واحد بالشخص يقوم بمحلين مختلفين بحيث يقوم هو بعينه في المحل «أ» كما يقوم في المحل «ب» ويوجب قيامه تلك الإضافة والعَلاقة بين المحلين، وعلَّلوا ذلك بأن المضافين إن قام بكل منهما إضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعًا عن الآخر فلابد أن يقوم بهما إضافة واحدة ليتحقق الارتباط والتناسب بينهما.

بل عرضان متماثلان(١).

ومحل النزاع هو أن يكون العرض القائم بمحلٍ هو بعينه القائم بالمحل الآخر، لا أن يكون العرض الواحد قائمًا بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلًا واحدًا له، كقيام الحياة ببنية متجزِئة إلى أعضاء، فلا نزاع فيها(٢). فقولُ أبي هاشم(٣) إذ التأليفُ عرض قائم بالجوهرين(٤) إذ هو سبب لعسر انفكاكهما(٥)، إن

(١) أي على فرض التسليم بوجودية النسب فإن الحق أن القائمَين بمحلَّين متناسبين مثْلان من نوع واحد لا عرض واحد بالشخص، فجوار زيد من عمرو مخالف بالشخص لجوار عمرو من زيد وإن شاركه في النوع؛ لأن جوار كل منهما تعيَّنَ لكل واحد منهما دون الآخر لما سبق ذكره من تَعيُّنِ العرض بمحله، والوحدة النوعية بين العرضين كافية في الربط بين المضافين وتحقيق النسبة بينهما دون الحاجة إلى الوحدة الشخصية.

(٢) إذ صارت الأجزاء باجتماعها محلاً واحدًا لعرض واحد كأجزاء الجسم تصير باجتماعها محلاً واحدًا لعرض الحياة، فلا يدخل هذا في النزاع أصلًا.

(٣) أبو هاشم عبد السلام ابن الأستاذ أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجُبَّائي المعتزلي (٢٧٥هـ -٣٢١هـ)، شيخ المعتزلة وابن شيخ المعتزلة، درس على أبيه وكان من نوابغ عصره وأذكياءه ومن البارعين في الكلام، يُعرف أتباعه من المعتزلة بـ«البهشمية» وله عدة مؤلفات، اشتهر بالقول بالأحوال واسطة بين الوجود والعدم.

(٤) كلام أبي هاشم خاص بالتأليف فقط فلا يشمل كل الأعراض عنده، والتأليف عنده عرض يقوم الواحد منه بجوهرين -أي بكل واحد منهما على حدة في نفس الآن- فيسبب التآلف والاجتماع بينهما، هذا هو المشهور من معاني كلامه في ذا الشأن، لكنه حُمِلَ على محامل أخرى كما سيشير إليه المصنف.

(٥) هذا موجب القول عند أبي هاشم، أن العسر الذي نجده في انفصال أجزاء بعض الأجسام عن بعضها البعض لا يمكن أن يكون سببه عدم محض فلابد أن يكون صفة موجودة موجبة

أراد الأول[١] فباطل، والعُسر بإرادة الله تعالى[٢]، أو الثاني فمُسَلَّم لكن لا نسلم عرضيته[٣].

❁❁❁

لصعوبة الانفصال، ولا تكون تلك الصفة قائمة بأحد الطرفين أو الجوهرين فقط؛ لأن التأليف لا يعقل في أمر واحد فلابد أن تكون قائمة بكل واحد منهما معًا في نفس الوقت.

(١) أي إن أراد بقوله المعنى الأول أي كون التأليف القائم بأحد الجوهرين هو عين التأليف القائم بالآخر.

(٢) فالجواب على تقدير إرادته المعنى الأول إبطاله بالضرورة إذ هي حاكمة باستحالة قيام العرض الواحد نفسه بمحلين فلا يكون سبب العسر المشاهد محالًا، ثم مُنع كون عسر الانفكاك لعرض التأليف الواحد القائم بالجوهرين و تفسيره بإرادة الله الفاعل المختار إلصاق الجوهرين على وجه يصعب الانفكاك به، أي فليس ناتجًا عن عدم محض كما في استدلال أبي هاشم، هذا وإرجاع تفسير العسر إلى إرادة الله والاكتفاء به إقناعي في اعتقادي وفيه نظر، إذ لا يمنع تفسيره بسبب مخلوق من كونه مرادًا لله.

(٣) أي إن أراد المعنى الثاني الذي هو قيام العرض الواحد بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلاً واحدًا له فنسلم جوازه لكن لا نسلِّم أن التأليف عرض موجود.

فصل في الكم

هو ما يقبل القسمة لذاته[1].

---

(١) **القسمة**: أحداث الكثرة في المقسوم. وهي ذهنية وخارجية «انفكاكية». **أما الخارجية فتوجب** انفصالًا في الخارج، وأما **الذهنية** فلا توجب انفصالًا في الخارج، **والذهنية تنقسم إلى وهمية وعقلية**.

أ - أما **الوهمية** فيحكم بها الوهم، ولأن الوهم يدرك الجزئيات فقط فإن قسمته هذه تكون جزئية أيضًا، أي تقع لمقدار معيَّن بمعنى أن الوهم يحكم بأن هذا الشيء غير ذلك الشيء أو أن هذا الجزء غير ذلك الجزء، كخط معين مثلًا يقسمه الوهم إلى أجزاء فيحكم بأن هذا الجزء المعين منه غير ذلك الجزء أو أصغر منه أو أكبر، فالحكم فيها على جزئي، وعلى هذا لابد من تناهيها لأن الوهم تابع للحسِّ، والحس يَكِلُّ ويعجز عن ملاحظة ما يتناهى في الصِغَر، فتتناهى القسمة الوهمية تَبعًا.

ب - وأما **العقلية** فالحاكم بها العقل، ولأن العقل يُدرك الكليات فإن قسمته تكون كلية بمعنى أن يقسم العقل الشيء إلى النصف مثلًا ثم إلى نصف النصف وهَلُمَّ جرًّا إلى أجزاء مطلقًا، فالحكم فيها بكُلي أي يحكم العقل فرضًا بتجزئة المقدار إلى أجزاء ما مطلقًا، وعلى هذا قد لا تتناهى القسمة العقلية.

جـ - وأما الخارجية فلأنها توجب الانفصال الحقيقي في الخارج وزوال الاتصال الحسِّي فهي عارضة للجسم الطبيعي لا التعليمي وهي خارج بحثنا هنا في الكم؛ لأن الكم لا يقبلها أصلًا لأن هذا الانفصال الخارجي يُفني الكم ويُعدمه فيُحدث فيه هويتين مختلفتين عن هويته الأولى قبل الانقسام فتنعدم هويته الأولى وينعدم هو بالتالي فلا يقبلها الكم -المقدار مثلًا- لأن القابل -الكم- لابد أن يبقى عند عروض المقبول -القسمة- وإلا لم يكن قابلًا له.

ولنأخذ الخط مثلًا -وهو مقدار أي من مقولة الكم- لو قسمتَ خطًا أمامك إلى أجزاء فعلية خارجية لانعدم الخط وَفَنِيَ، فلا تبقى له قسمة إذ لا تحقق له حال عدمه. فاتصاف الكَمِّ بالقسمة الخارجية مُتعذر لأنه يفنيه، والاتصاف بالشيء فرع عن ثبوت وتحقق الموصوف، فلو قلنا إن هذا

الخط ينقسم إلى قسمين كل منهما طوله ٢٠ سنتيمترًا، ثم قسمناه فعلًا إلى هذين القسمين لانعدم ذلك الخط الموصوف بأنه ينقسم إلى قسمين كل منهما طوله ٢٠ سنتيمترًا ولم يعد له بقاء ليوصف بهذا، وعندما ينقسم الجسم لا تبقى أبعاده – وأبعاد الجسم الطبيعي هي الجسم التعليمي كما تقدم وهي مقادير، والمقدارُ كَم - الأولى نفسها لحصول انفصال فعلي فيه فتحصل لنا أبعاد جديدة بالانقسام أي مقدار وكم جديد يختلف عن المقدار والكم الأول فلا بقاء للكم (المقدار/ الأبعاد) الأول مع الانقسام وهكذا في كل المقادير والكموم.

هذا بالرغم من أن حلول المقدار -الأبعاد الثلاثة وهي من الكم المتصل كما سيأتي- في مجموع الهيولى والصورة الجسمية هو الذي يُعِدُّ الجسم لقبول القسمة الفعلية، لكن لا يمكن أن تجتمع القسمة الفعلية الخارجية مع ذلك الكم المتصل -المقدار- الذي أعدَّ الجسم وهيأه لها قبل حدوثها لما قالوا «إنّ المُعدَّ لا يجب اجتماعه مع الأثر» كما في «شرح المواقف» بمعنى أن المعدَّ ينعدم عند وجود الأثر الذي أعدَّ لوجوده، وكذلك لا تقبل الصورة الجسمية القسمة؛ لأن انفكاك الجسم إلى اثنين يعدم جسميته السابقة ويحدث في الهيولى صورتين جسميتين أُخريين، فلا يبقى قابلًا للانقسام باقيًا بعينه من المتصل الأول إلا الهيولى بعد هذا، فالهيولى هو الذي ينقسم خارجًا بالفعل في الجسم. هذا الإشكال في القسمة الخارجية الذي يؤدي إلى عدم قبول الكم لها لا يوجد في القسمة الوهمية لذا يقبلها الكم وهي المقصودة هنا في التعريف كما سيأتي، بمعنى أن الوهم يقسم الخط إلى نصفين مثلًا يلتقيان في نقطة المنتصف دون أن يفنى ذلك الخط لعدم حدوث انقسام خارجي فلا يزول عنه الوصف، فيصح مع قسمته وهمًا أن نصفه بأنه ينقسم إلى خطين طول كل منهما ٢٠ سنتيمترًا.

والكم من الأعراض، فعلى هذا التعريف هو «كل عرض يقبل القسمة لذاته» وهذا تعريف بالرسم بذكر الخواص والقيود لا بالحدِّ وكذا سائر تعاريف مقولات العرض -كما تقدم- لكون هذه المقولات أجناسًا عالية لا جنس فوقها تندرج فيه، ولأن العرض ليس ذاتيًا لها -كما تقدم- فلا يقع جنسًا لها وإلا كانت المقولات اثنتين لا عشرًا. وقَيْدُ «لذاته» في التعريف يعني أن قبوله القسمة لذاته هو لا لأمر آخر خارج عنه يعرض له، أي إن الكم المقصود هنا هو الكم بالذات فيخرج الكم

والمراد بالقسمة ها هنا أن يُفرَض فيه شيء غير شيء[1]، فشمل التعريف المتصل والمنفصل[2]، فالمتصلُ ما يكون بين أجزاءه المفروضة حد.............

بالعرض كالبياض مثلًا إذا حَلَّ في جسم ذي أبعاد فإنه يقبل القسمة لكونه متقدرًا بأبعاد الجسم معروضًا للكم القائم بالجسم لا لذاته فيستمد منه قبول القسمة بالعرض وسيأتي بيانه.

(١) المقصود هنا: **القسمة الوهمية** كما تقدم، رغم أن تعريف القسمة المرادة بأنها «فرض شيء غير شيء» في المقسوم يصدق على الوهمية والعقلية أيضًا، إلا إنه في حال الكَمّ يحمل على الوهمية فقط، كسطح يفرض الوهم انقسامه إلى جزأين معينين متساويين يلتقيان عند خط مستقيم في المنتصف، ففُرِضَ فيه جزء غير الجزء الآخر وهذه هي القسمة الوهمية المقصودة في تعريف الكم، فالكم هو العرض الذي يقبل القسمة الوهمية لذاته، فخرجت العقلية كما خرجت الخارجية قبلُ.

ويكمن السبب في اختصاص قبول القسمة الوهمية بالكمِّ دون العقلية في الفرق بين القسمتين العائد إلى الحاكم بكل منهما أي الوهم والعقل، فالوهم يقف في القسمة إلى حدٍّ لا يتجاوزه؛ لأنه يدرك الصور الجزئية التي تَرِدُه من الخيال والتي تصل الخيال بدورها من إدراكات الحواس المختلفة، فالوهم إذًا مرتبط بالحس بواسطة الخيال، وما لا يدركه الحس لا يمكن للوهم التصرف فيه، لذا يقف الوهم عند موقف الحس ولا يتقدم، فيقف عند الأشياء المتناهية الصغر التي لا يدركها الحس فلا يقوى على قسمتها؛ لأنها لا تمتد في بُعْدٍ حتى تقبل أن تُقسمَ بالوهم. أما العقل فلا يقف عند شيء من ذلك لأنه مُدرِك للكليات، والكلي يشمل الكبير والصغير، والمتناهي واللامتناهي، والمحسوس واللامحسوس، فتكون كلها مُدرَكة للعقل ولا يتوقف عن التصرف فيها وبالتالي لا يتوقف في قسمتها عند حد لا يجاوزه.

بإدراك هذا المعنى نفهم سبب جعلهم القسمة المعتبرة في الكم هي الوهمية لا العقلية؛ لأن ما بلغ الغاية في الصغر والحقارة لا امتداد له ضرورة، وما لا امتداد له لا مقدار يقوم به فهو خارج مقولة الكم، وكذا في المقابل ما لا يتناهى لا مقدار له يتقدر به وإلا كان متناهيًا فليس بِكَمٍّ كذلك، ولو جعلنا القسمة العقلية هي المُعرِّفة للكَمّ لدخل ما لا امتداد له في الكَمّ أي فيما له امتداد وهذا تناقض.

(٢) أي دخل في التعريف قِسْما الكم: الكم المتصل والكم المنفصل، وهذه قسمة أوَّلِيَّة، وسيأتي.

مشترك[١] وهو ذو وضع حاصل بين مقدارين[٢] بأن يكون نهاية لهما أو بداية لهما أو نهاية لأحداهما وبداية للآخر على اختلاف الاعتبارات، فدخل في المتصل ما هو قارُّ الذات[٣] بأن يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في........

(١) أي بين كل جزأين منها بحيث يصح اعتبار جعله نهاية لأحدهما وبداية للآخر، كما لو قسمت بالوهم الخط أمامك إلى جزأين يلتقيان في نقطة بينهما، ولو قسمت سطح الطاولة أمامك إلى جزأين يلتقيان عند الخط الفاصل بينهما، ولو قسمته إلى ثلاثة أجزاء فإن بين كل جزأين خطًا وهكذا، وينقسم كل مقدار إلى أجزاء من نوعه بمعنى أن الخط ينقسم إلى خطوط والسطح إلى سطوح والجسم التعليمي إلى أجسام تعليمية، وهذه الأجزاء فرضية لا خارجية -كما أسلفتُ- ويكفي في تحققها إمكان فرضها، ولو لم يحصل بالفعل للزوم إمكان فرض الأجزاء للكم إذ هو لازم له دون حصوله بالفعل فلابد من ثبوت الإمكان ليصح اعتبار الشيء كمًا ولو لم تحصل القسمة الوهمية بالفعل.

(٢) أي يقبل الإشارة الحسيَّة وهو من صفات الحد المشترك، وذلك لأنه إما نقطة أو خط أو سطح وكل منها ذو وضع يمكن أن يشار إليه حسيًا في الخارج، وقد يستشكل البعض هذا بأنا جعلنا القسمة وهمية، فما تولد منها -أي الحد المشترك- وهمي لا حقيقي ولا وجود خارجي له، فكيف نقول إنه ذو وضع يشار إليه بالإشارة الحسية التي لا تكون إلا للموجود الخارجي؟ وجواب هذا ما نقله الفناري في حاشيته على «شرح المواقف» عن الشريف الجرجاني في حواشي «شرح التجريد»: إن كونه ذا وضع لا يقتضي وجوده بل يكفي وجود ما يتوهم هو فيه. بمعنى أنه يكفي لتحقق صحة معنى الإشارة الحسية أن تفرض جزأين في خط يلتقيان عند نقطة وهمية فتشير حسيًا إلى تلك النقطة التي فرضها وهمك في الخط الموجود وإن لم تكن هي في نفسها موجودة في الخارج. وقوله: «حاصل بين مقدارين» أي إن الحد المشترك يكون حاصلًا بين مقدارين هما نتاج القسمة الوهمية للمقدار الأصلي التي قسمته إلى جزأين وأوجدت الحد المشترك بينهما، والمقدار يقصد به «الكم المتصل القار» أي الخط والسطح والجسم التعليمي وسيأتي بيانه.

(٣) ينقسم العرض باعتبار اجتماع أجزائه إلى ما هو قَارُّ الذات فيقال: «عرض قار». وما هو غير

الوجود[١] وهو المقدار[٢]، فإن انقسم المقدار في الجهات الثلاث فجسم تعليمي وهو أَتَمُّ المقادير[٣]، أو في جهتين فقط فسطح، أو في جهة واحدة فخط[٤]، فإذا

قارّ الذات «عرض غير قار»، وفي حال الكم المتصل فإن الأجزاء المعتبر قرارها من عدمه هي أجزاء وهمية مفروضة لا حقيقية واقعية لما سبق ذكره من عدم قبوله القسمة الخارجية.

والقارُّ واصف لما يتصف بالقرار أي الثبات، فقارُّ الذات هو العرض الذي تجتمع أجزاؤه في الوجود. كالبياض والسواد، وفي الكم المتصل هو المقدار بأقسامه الثلاثة، وأما غير قارّ الذات فهو العرض الذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود، أي لا يجوز اجتماعها ولا يمكن لكون وجود بعضها مشروطًا بانقضاء البعض الآخر كالحركة والسكون، وفي الكم المتصل هو الزمان.

(١) المقصود الوجود الافتراضي ضرورة كون القسمة وهمية لا الوجود الخارجي، أي يلحظ العقل بمعونة الوهم اجتماع جميع الأجزاء المفروضة في الوجود بلا تعاقب.

(٢) أجزاء المقادير المفروضة وهماً تجتمع في الوجود ولا يستدعي الذهن التعاقب ليدركها، فالخط والسطح والجسم التعليمي إن قسمتَ أيًا منها إلى أجزاء موهومة فإن ذهنك لا يعجز عن ملاحظة اجتماعها كلها في الوجود معًا في آنٍ. أما إن لم يمكن اجتماع الأجزاء الموهومة في الوجود وعجز الوهم/ العقل عن ملاحظتها إلا بتقديم بعضها وتأخير الآخر فهذا كمٌّ متصلٌ غيرُ قارٍّ وهو الزمان لا غير، إذ لا يمكن إلا أن يكون بعضه ماضٍ وبعضه آنٍ حاضر وبعضه مستقبل قادم، فلا تجتمع أجزاؤه في الوجود.

(٣) الجسم التعليمي أتم المقادير لأنه يشتمل على بُعدين وهُمَا يُحققان السطح، ويشتمل كذلك على بعدٍ واحدٍ وهو يُحققُ الخط، ويزيد على الاثنين ببعدٍ ثالثٍ، فهو جامع للمقادير كلِّها فكان بهذا الاعتبار أتمَّ المقادير كما قال.

(٤) لاحظ أنه لم يقيد الخط والسطح بوصف «التعليمي» الذي وصف به الجسم، وذلك لأنهما عند الفلاسفة لا يكونان إلا كذلك لعدم قولهم بالخط والسطح الجوهريين أي المركبين من جواهر كما يقول به المتكلمون، أما الجسم فلما كان منه عندهم تعليمي وطبيعي احتاجوا عند الكلام عنه إلى تقييده بالتعليمي ليتميز عن الطبيعي.

قسم خط إلى جزأين كان الحد المشترك بينهما النقطة، وإذا قسم السطح إليهما فالخط المشترك هو الخط، وإذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح، والحدود المشتركة يجب كونُها مخالفةً في النوع لما هي حدود له[١]؛ لأن الحد المشترك يجب كونه بحيث إذا ضم إلى أحد القسمين لم يزد به أصلًا وإذا فصل عنه لم ينقص شيئًا[٢]. ولولا ذلك لكان الحد المشترك حيزًا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم إلى قسمين تقسيمًا إلى ثلاثة وهكذا[٣]،..

هذه المقادير الثلاثة التي ذكرها أعراض عند الفلاسفة لأنها تتبدل مع بقاء حقيقة الجسمية في موضوعها أي الجسم الذي تقوم به، فهي تعرض فقط لتلك الحقيقة الجسمية وتتقوم بها لتوجد بينها تستغني عنها الحقيقة الجسمية وهذا هو حال العرض مع محله أي موضوعه، ويشهد لهذا الحسُّ، فالطفل يشكِّلُ قطعة الصلصال التي يلعب بها إلى ما يشاء من الأشكال ذات الأبعاد والمقادير المختلفة لكن جسمية الصلصال لا تتغير، وكذا يفعل الصانع بقطعة الطين قبل أن تَصير فخارًا، ومثله الحدَّادُ مع الحديد الساخن، ولو لم تكن هذه المقادير/ الأبعاد أعراضًا لكانت من مقومات الجسم أي من ذاتياته التي تذهب الحقيقة الجسمية بذهاب أحدها، وهو ما يشهد الحس بخلافه كما تقدم، فلا تكون هذه المقادير إلا أعراضًا.

(١) فلا يكون الحد المشترك بين جزئي الخط خطًّا مثلهما بل نقطة، ولا يكون الحد المشترك بين جزئي السطح سطحًا بل خطًّا، ولا يكون الحد المشترك بين جزئي الجسم التعليمي جسمًا بل سطحًا.

(٢) إذا لو زاد به أحد القسمين لكان لهذا الحد مقدار في نفسه يزداد به أحد القسمين فيكون حاجزًا لملاقاة الجزأين لا حدًّا مشتركًا يلتقيان عنده فيمتنع تلاقي الجزأين وهو خلاف الفرض الذي هو تلاقيهما؛ لأنه إن تلاقى الجزءان مع وجود مقدار مثلهما حاجز بينهما لاستلزم ذلك تداخل ما له مقدار فيما له مقدار مثله ليلتقي الجزءان رغم وجود مقدار مثلهما بينهما وهو محال بديهة كما ذكر السيالكوتي في «حاشية شرح المواقف».

(٣) أي والتقسيم إلى ثلاثة أقسام تقسيماً إلى خمسة لأن بين كل مقدار من الثلاثة والذي يلاقيه حدًّا مشتركًا، فينتج ثلاثة أقسام وحدان مشتركان بين الأجزاء الثلاثة، فإن كان الحدان المشتركان

فالنقطة عرض في الخط وعلى هذا القياس[١].

وما هو غير قار[٢] بأن لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة[٣] في الوجود، وهو الزمان فالآن مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل.

والمنفصل[٤] هو ما لا يكون بين أجزائه حد مشترك[٥]،..................

من نفس نوع المقدار المقسوم كان لدينا خمسة أقسام من نفس المقدار لا ثلاثة، وهكذا التقسيم إلى أربعة يصير تقسيمًا إلى سبعة وهَلُمَّ جرًا.

(١) أي فقد تبينَّ بهذا أن النقطة ليست جزءًا من الخط بل عرض فيه تقسمه جزأين، «وعلى هذا القياس» أي قياس كل من الخط والسطح بالنسبة لما يحلان فيه ويقسمانه، فالخط عرض بالقياس إلى السطح يقسمه، والسطح عرض بالقياس إلى الجسم يقسمه كما أفاده القاضي مير في «شرح الهداية».

(٢) عاد إلى الحديث عن أقسام الكم المتصل باعتبار استقرار أجزائه إلى قارٍّ وغير قارٍّ، وتقدير الكلام: «ودخل في الكم المتصل أيضًا ما هو غير قارٍّ».

(٣) أجزاء غير القارِّ مفروضة لأنه لا أجزاء فيه بالفعل لأنه عرض، والعرض لا يتجزأ بذاته وإنما بواسطة الجسم الذي يقوم به، وغير القارِّ هو الزمان فقط لا غير، ووجود أجزائه على سبيل التعاقب والتوالي، يعدم جزء فيوجد الذي يليه وهكذا، ومعنى وجود أجزائه على التعاقب مع الحكم باتصالها دون أن يلزم منه اتصال موجود بمعدوم وهو محال أن ذلك الأمر المتصل الممتد في الخيال إذ لاحظ العقل وجوده تقديرًا في الخارج جزم بامتناع اجتماع أجزاءه فلذا كان غير قارٍّ، لكن الخيال يلاحظ امتداده وتوالي أجزاءه فيكون متصلًا. وعلى هذا المعنى يكون الآن حدًا مشتركًا بين الماضي والمستقبل من أجزاء الزمان، فيصح أن يعتبر نهاية للماضي أو بداية للمستقبل، ولكونه لا يقبل القسمة مع توسطه بين جزئي الزمان اعتبر كالنقطة من الخط للمشابهة بينهما.

(٤) تتميماً لقوله المتقدم: «فنشمل التعريف المتصل والمنفصل» فعرج على الكم المنفصل بعد أن بيَّنَ المتصل بقسميه القار وغير القار.

(٥) فالمنفصل كمٌّ لا يوجد بين أجزائه حد مشترك بحيث يكون بين كل جزأين منه أمرٌ تكون

وهو العدد[١] لأن كل واحد من الوحدات التي هي أجزاء العدد ليس لها حدود، فضلًا عن اشتراكها[٢].

وقولنا: «لذاته» مخرج لِلكَمِّ بالعرض[٣] كالعلم بالمعلومين، فإنه قابل

نسبته إليهما على السواء كما تقدم، وأجزاء الكم المنفصل منفصلة بالفعل في الواقع الخارجي فلا يمكن أن نفرض حدًا مشتركًا بين أجزاء وهمية فيه ولا نحتاجه لأن الحد المشترك والأجزاء يفرضان في أمر متصل واحد لا أجزاء فيه، فلو أشرت إلى الرابع من السبعة مثلًا انتهت إليه الأربعة ويكون ابتداء الثلاثة الباقية من الخامس لا منه فلا يمكن تحديد حد مشترك لا ينتمي إلى أحد قسمي القسمة وتكون نسبته إليهما على السواء كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط، ولو فرضنا الحد المشترك أي واحد من السبعة - والحد لابد أن يكون غير الأجزاء كما تقدم - إذن تصير السبعة ستة؛ لأن واحدًا منها اعتبر حدًا مشتركا خارج أجزائها، ولو فرضناه خارجًا عن السبعة صارت السبعة ثمانية لأن واحد خارجًا عنها زائدًا عليها اعتبر حدًا مشتركًا بين أجزاءها، وهذا تناقض.

(١) فقط لا غير، فالكم المنفصل منحصر في العدد فقط كما صرح الشيخ الرئيس في «منطق الشفاء».

(٢) هذا تعليل كون العدد كَمًّا منفصلاً أي لصدق تعريف الكم المنفصل عليه لفقد أجزاءه أي حَدٍّ لعدم اتصالها فضلًا عن أن تمتلك حدًا مشتركًا بينها، وفي قوله: «الوحدات التي هي أجزاء العدد» إشارة إلى دليل حصر الكم المنفصل في العدد وعدم إمكان كونه غير العدد، وذلك لأن الكم المنفصل مشتمل على أجزاء متفرقة هي قوامه كما قال الشريف الجرجاني في «شرح المواقف». والمتفرقات قوامها بالآحاد، وهذه الآحاد أو الوحدات لو أخذت من حيث هي وحدات مجتمعة كانت العدد، وإن أخذت من حيث إنها أشياء معينة متفرقة موصوفة بالوحدات فقد وصفت بالعدد فكانت عددًا في شيء معين، أي عددًا عارضًا لشيء، فالمنفصل لا يكون إلا العدد.

(٣) عودًا على تعريف الكم أول الفصل، أي قوله «لذاته» في تعريف الكم «هو ما يقبل القسمة لذاته» يخرج من الكم المقصود هنا «الكم بالعرض» لأنه يقبل القسمة لغيره لا لذاته، فقبول الكم للقسمة ذاتي له بلا تأثير توسط للغير فيه، وما كان قبوله بتوسط الغير قيل عنه إنه كَمٌّ بالغير

للقسمة لكن لا لذاته، بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد.

وأقسامه أربعة[١]:

إذ هو إما محل الكم بالذات، أو الحال فيه، أو الحال في محله، أو مُتَعلَّقَه.

فالأول كالجسم إما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر، وإما بحسب العدد إذا كان الجسم متعددًا. **الثاني** كالضوء القائم بالسطح. **الثالث** كالسواد[٢] فإنه مع الكم المتصل الذي هو المقدار محلهما الجسم. **الرابع** (كَمَا يقال) هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها[٣] والكم بالذات لا يقبل الشدة والضعف

أو بالعرض، ويقع هذا فيما قارن شيئًا من الكموم في الوجود بوجه من وجوه المقارنة، كأن يكون محلًا للكم كالجسم الذي يقبل القسمة بواسطة حلول الكم/ المقدار فيه فيصير كَمًّا متصلًا بالعرض، وإذا كان الجسم محلًا للعدد أي إن كان الجسم متعددًا صار الجسم عندئذٍ كَمًّا منفصلًا بالعرض لحلول الكم المنفصل فيه، أو يكون حالًا في الكم كالضوء القائم بسطح الجسم المضيء الذي هو كَمٌّ متصل فيصير الضوء كَمًّا متصلًا بالعرض لذلك الحلول، أو يكون حالًّا في محل الكمّ مشاركًا له فيه كبياض الجسم المُصاحب للكم المتصل، أي المقدار في الحلول في الجسم فيقبل القسمة لمشاركته الكم في المحل فينقسم بانقسام المحل، أو يكون مُتعلَّق الكم كالعلم المتعلِق بمعلومين، إذ المعلومان معروضان للعدد لكونهما اثنين والعدد كَمٌّ منفصل فيقبل العلم الانقسام لأجل تعلقه بمعروضي العدد.

(١) أي أقسام الكم بالعرض حسب نوع المقارنة.

(٢) **يقصد به هنا**: السواد النافذ في الجسم ليفارق الضوء القائم بسطح الجسم فقط، فلا تكرار لقسم الحال في الكَمّ، بل هو من الحال في محل الكَمّ، كما نبه عليه السيالكوتي في «حاشية شرح المواقف».

(٣) القوة من مقولة الكيف لكنها تتعلق بالحركات، والحركة تنطبق على المسافة، والمسافة كَمٌّ متصل بالذات، فتصير القوة كَمًّا متصلًا بالعرض لتعلقها بما يعرض له الكم المتصل بالذات،

ولا التضاد(١). والشيء الواحد قد يكون كماً بالذات وكَماً بالعرض كالزمان، فإنه بالذات كم متصل(٢) كما تقدم، وبالعرض كم منفصل قار(٣) لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي مقدار.

والمقدار قد يؤخذ مع إضافة ويسمى الطول والعرض والعمق(٤).

وكذلك توصف القوة بالتناهي وعدم التناهي بحسب العدد والزمان القائمين بها تتعلق به، أي بحسب كون الآثار الصادرة عن القوة متناهية أو غير متناهية بالنظر إلى عددها وزمانها، فتصير القوة كمًّا منفصلًا أو متصلًا بهذا الاعتبار أيضًا متناهية أو لا متناهية عددًا أو زمانًا.

(١) إذ لا يعقل عدد أو مقدار أو زمان أشد في العددية أو المقدارية أو الزمانية، بينما تقبل القوى الوصف بالشدة والضعف، وأيضًا لا يقبل الكَمُّ بالذات بأقسامه التضاد بينما تقبله القوى فهي ليست كمًّا بالذات، لكنها لما كانت موصوفة بالتناهي وعدمه زمانًا وعددًا كانت كمًّا بالعرض، وإنما يقبل الكم بالذات عددًا أو زمانًا أو مقدارًا الوصف بالكثرة والقلة والزيادة والنقصان، وتفصيل هذا وتعليله في مطولات الكلام.

(٢) أي غير قار لما مرَّ من أن أجزاءه تتلاقى على حد مشترك هو الآن، لكنها لا تجتمع في الوجود.

(٣) هكذا في المطبوع «كم منفصل قار»، ولعل صوابه «كم متصل قار» إذ القار وغير القار أقسام للكَمِّ المتصل لا المنفصل، وما سيذكره من انطباق الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة مُبيِّن لهذا، إذ المسافة مقدار أي كَمٌّ متصل قار الذات.

(٤) يعني أن المقدار الذي هو الأبعاد الثلاثة قد يراد به المعاني التي سبق ذكرها، أي نفس الامتداد فتكون كَمِّيَّات محضة، وقد يراد بها معاني أخرى يعرف بعضها بالإضافة إلى غيره، ومع ذلك تسمى أيضًا طولًا وعرضًا وارتفاعًا. فأحبَّ المصنف الإشارة إلى هذا الاختلاف في استعمال الألفاظ منعًا للبس والغلط الذي قد يقع بحسب اشتراك اللفظ بين معاني مختلفة.

فمثلًا قد يراد بالطول البعد المقداري المفروض أولًا، أو أطول الامتدادين في جسم ما، وهذا أخذ للكم بالإضافة إلى آخر، أو قد يراد بالطول البعد المأخوذ من رأس الإنسان إلى قدمه أو

وأنكر المتكلمون وجود الكم[١].

أما العدد[٢] فلتركبه من الوحدات، والوحدة معدومة[٣] وإلا لزم التسلسل وعدم الجزء يقتضي عدم الكل[٤].

الحيوان إلى ذنبه، أو من مركز الكرة إلى محيطها.

وقد يراد بالعرض البعد المفروض ثانيًا بالإضافة إلى الأول، أو أقصر البعدين في جسم ما، أو البعد الآخذ من يمين الحيوان إلى شماله، **وبالعمق** البعد المفروض ثالثًا بالإضافة إلى الأولين، أو الثخن المعتبر من أعلى الشيء إلى أسفله، أو فيما بين ظهر الحيوان وبطنه، وكلها تسمى عُمقًا، وعند اعتبار الإضافة لا تكون المقادير كميات محضة بل مأخوذة مع إضافات، ولهذا يصح سلبها عن الامتداد دون أن يعني سلب كونه طولًا أو عرضًا في نفسه بل بالإضافة إلى ما سواه، كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل، وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض.

(١) الكم من الأعراض التسعة التي قال بوجودها الحكماء، وأنكر وجوده الخارجي المتكلمون إذ هو عندهم اعتبار عقلي.

(٢) أي الكم المنفصل.

(٣) أي ليست ذات وجود خارجي، وإن كانت ثابتة في العقل لكونها اعتبارًا عقليًا.

(٤) يلزم التسلسل لأنه إن وجدت الوحدة في الخارج فهي أيضًا موصوفة بالوحدة وإلا كان الشيء واحدًا وكثيرًا في آن، وهذه الوحدة القائمة بالوحدة لابد أن تكون وجودية كذلك فيعود الكلام فيها فيكون لها وحدة أخرى قائمة بها، وهكذا يلزم التسلسل إلى لا نهاية من الوحدات القائم بعضها ببعض، ولا يلزم من هذا محذور على اعتبار الوحدة اعتبارية؛ لأن التسلسل في الاعتباري غير ممنوع.

وقد طرح هذا الاعتراض شيخ الإشراق السُهرُوَردي في «**حكمة الإشراق**» وتبعه فيه النصير الطوسي في «**تجريد الاعتقاد**» وأورده الرازي في «**المطالب العالية**» وكذا صاحبي «**المقاصد**» و«**المواقف**» فيهما. وَرَدَّ الحكماء على هذا الاعتراض بأن وحدة الوحدة نفس الوحدة كما يقال في وجود الوجود فلا تسلسل، ويشرحه الفخر الرازي في «**المباحث المشرقية**» قائلًا: «فإن قيل:

وأما المقدار فلأن الجسم يتركب من أجزاء لا تتجزأ، فليس هناك حدٌّ مشتركٌ، والتفاوت راجع إلى قلة الأجزاء وكثرتها(١).

وأما الزمان فلأن تقدم الأمس على اليوم لا يأتي فيه إلا التقدم بالزمان فيكون للزمان زمان فيلزم التسلسل(٢).

إن كانت الوحدة زائدة على ماهية الشيء الذي قيل إنه واحد، لزم أن تكون وحدة الواحد زائدة عليها. وذهب ذلك إلى غير نهاية. فنقول: ما يوصف بأنه واحد إن كانت له ماهية وراء كونه واحدًا وجب كون واحديته زائدة على ماهيته، وأما الوحدة فليس لها ماهية أخرى أزيد من كونها واحدة فلا يلزم التسلسل».اهـ. «المباحث المشرقية» (١/ ٨٦)، وللمتكلمين طرق أخرى في نقض قول الحكماء فلتراجع في «شرح المواقف».

(١) أنكر المتكلمون المقدار أي الكم المتصل القار بناء على أن الأجسام عندهم مركبة من الجوهر الفرد، هذه الجواهر التي تكوِّن الجسم لا اتصال بينها، بل هي منفصلة بالحقيقة إلا أنه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست الأجزاء عليها، وبالتالي فليس في الجسم أي أمر متصل في حد ذاته وليس بين أجزاءه حد مشترك فلا مقدار بل مجرد جواهر فردة إذا انتظمت في جهة واحدة حصل منها الخط الجوهري، وإذا انتظمت في جهتين حصل السطح الجوهري، وفي الجهات الثلاث حصل الجسم.

واعتُرِض عليهم بأن الخطوط والسطوح والأجسام تتفاوت في الصغر والكبر والزيادة والنقصان، وهذه من خواص المقادير فلابد من وجودها قائمة بالجسم. فأجابوا بأن التفاوت بين الأجسام راجع إلى قلة الجواهر الفردة وكثرتها، فطول الخط يزيد كُلَّمَا زاد عدد الجواهر فيه وكذا السطح والجسم، فلا يلزم من وصف الجسم بالمساواة والتفاوت أن تقوم به كمية متصلة تسمى مقدارًا. ولتراجع المطولات للاستزادة من ردود كل من الفريقين على حجج الآخر.

(٢) أنكر المتكمون وجود الزمان أي الكم المتصل غير القارّ الخارجي وقالوا باعتباريته، وإحدى حججهم في ذلك ما أورده المصنف: أن الزمان يتقدم الأمس فيه على اليوم، وإلا لكان الزمان قارّ الذات خلاف ما تقرر، ولكان الحادث في زمن الطوفان وفرعون والاسكندر حادثًا اليوم،

(فرع) ممن قال: من الكم الزمان أرسطو[1]، حيث قال إنه مقدار حركة

والحادث اليوم حادثًا في ذلك الزمان وهو باطل ضرورة.

والتقدم عند الحكماء على خمسة أقسام: **التقدم بالعلية** بأن يكون المتقدم علة تامة للمتأخر، **والتقدم بالطبع** بأن يكون المتأخر محتاجًا للمتقدم دون أن يكون علة تامة له، **والتقدم بالرتبة** بأن يكون المتقدم أقرب إلى نقطة قياس نسبية كتقدم الصف الأول في الجماعة لقربه من المحراب بالنسبة للصف الثاني، ثم **التقدم بالشرف** بأن يكون للمتقدم زيادة فضل على المتأخر كتقدم العالم على الجاهل. وتقدم الأمس على اليوم لا يصلح أن يكون واحدًا من هذه الأربعة المذكورة؛ لأن المتقدم بهذه الوجوه يمكن أن يجامع المتأخر في الوجود بالنظر إلى ذاتيهما، فيمكن أن يجامع أحدنا الصِدِّيق أو عليًا ﷺ مع تقدمهما علينا بالشرف مثلًا، لكن هذا مُتعذر في حالة الأمس مع اليوم كما تقدم، على أن أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها إلى بعض أولى من عكسه فلا يكون أحدها علة للآخر أو متقدمًا عليه بالطبع، وهي متساوية في الشرف، والتقدم الرُتبي اعتباري فيقبل التبدل بتبدل الاعتبار وليس كذلك الأمس مع اليوم، فلا يكون التقدم والتأخر بينهما من أحد هذه الأربعة فتعيَّن أن يكون من القسم الخامس الذي هو التقدم بالزمان.

تقرر ذلك وقلنا إن الزمان وجودي فإنه يلزم منه أن تقدم الأمس على اليوم هو لوجود الأمس مظروفًا في زمانٍ وجودُه متقدمٌ على وجودِ زمانِ اليوم، فيكون كل من الأمس واليوم في زمان مختلف هو سبب تقدم أحدهما على الآخر كما يكون المظروف في ظرفه، ثم إن زمان كل من الأمس واليوم يجب أن يكون في داخل زمنين مختلفين أحدهما متقدم على الآخر كذلك ليحصل التقدم والتأخر، ثم الكلام في ذلك الزمان كذلك وهكذا يلزم التسلسل في الأزمنة الموجودة بأن يكون هناك أزمنة غير متناهية كل منها ظرف لزمان ومظروف في زمان إلى ما لا نهاية وهو محال، فإن كان هذا محالًا فقد بطل كون الزمان موجودًا في الخارج لأنه يلزم منه المحال ويَتعيَّن أنه مفهوم اعتباري والتسلسل في الاعتباريَّات غير محال. وأجاب الحكماء بأجوبة عدة، راجع «شرح المواقف» (٥/ ٨٣) للاستزادة.

(١) أرسطو طاليس «Aristotle» (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م). المُعَلِّم الأول، ولد في آسيا الصغرى-

الفلك، محتجًا بأنه متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كَمٌّ؛ لأن المساواة والمفاوتة من خواصه(١). ورُدَّ بأن الكم هو القابل للتفاوت لذاته وأنَّى به.........................

تركيا - وتتلمذ على أفلاطون مُعَلِّمه بعد التحاقه بأكاديميته في أثينا زهاء عشرين عامًا قبل أن يستقل ويؤسس مدرسة اللوقيوم «Lyceum» في أثينا التي عرفت لاحقًا بالمدرسة المشائية «Peripatetic» وصارت تنسب إليها فلسفته؛ لأن أرسطو وتلامذته كانوا يتناقشون في المسائل الفلسفية أثناء مشيهم جيئةً وذهابًا. تتلمذ عليه مشاهير كُثُر لَعَلَّ من أشهرهم عند العامة الاسكندر المقدوني، ترك أرسطو جمعًا كبيرًا من المؤلفات، ونَقَدَ نظرية المُثل النورية عند أفلاطون وفَنَّدَ كثيرًا من أراءه، وقدم آراء علمية عديدة، كما ترك مجموعة منطقية وفلسفية مُهِمَّة عُرفت بـ«الأورغانون» استَلَّت منها مادة كتابنا هذا أي «فن المقولات»، كما أُخذ منها المنطق الذي صار ينسب إليه كونه أول من كتب فيه وبَيَّنَهُ وشرحه فسُمِّي بـ«المنطق الأرسطي»، كما ترك آراء في الطبيعة والحياة والميتافيزيقيا والأخلاق والسياسة.

ولا نبالغ إن قلنا إن آراءه حَكَمَتِ العالم وشكَّلت تصور العلوم والفنون والسياسة والدين لنحو ألفي عام عقب وفاته، ولم يتفلت العالم من ربقة أفكاره وحكمها إلا قريبًا، وما زالت فلسفته تُدَّرس ولآرائه بعض الأثر وما زال قياسه المنطقي مُستخدمًا ومؤثرًا حتى يومنا هذا.

(١) هذا أحد أقوال الفلاسفة في حقيقة الزمان وعلى هذا فهو عَرَضٌ، وهو قول جمهورهم ونسبه صاحب «دستور العلماء» إلى المحققين منهم، وهو قول ابن سينا والفارابي، قالوا: إن الزمان هو مقدار حركة الفلك الأعظم؛ لأن الزمان متفاوت يزيد وينقص وهذه خصائص الكم، وهو ليس كمًا منفصلًا فلا يتركب من آنات متعاقبة، فهو كَمٌّ متصلٌ إلا إنه غير قارٍّ، فهو إذًا مقدار لهيئة غير قارة وهذه لا تكون إلا الحركة، ويجب أن تكون حركة مستديرة لتكون دائمة؛ لأن الحركة المستقيمة منقطعة لتناهي الأبعاد فلا تستمر الحركة المستقيمة إلى غير نهاية ولو انقطعت لانقطع الزمان فينعدم، والحركة المستديرة هي الحركة الفلكية، ويلزم أن تكون أسرع الحركات ليكون مقدارها أقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات، فإن الأقل يقدر به الأكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع، وأسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة إلى الفلك الأعظم، فلا تكون إلا حركة

في الزمان(١)، وقيل: هو حركة الفلك الأعظم؛ لأنها غير قارة والزمان غير قار فهي الزمان، ولا يخفاك أن هذا قياس من الشكل الثاني وشرطه اختلاف المقدمتين في الكيف(٢)، وقيل: هو الفلك الأعظم؛ لأنه محيط بالأجسام المحتاجة إلى مقارنة الزمان، والزمان محيط بها(٣)، ورُدَّ بما ذكر فيما قبله..........

الفلك الأعظم التي يصير مقدارها مرجعًا وعدادًا تُقَدَّر به كل الحركات الأخرى. وكما ترى بنى أرسطو قوله على مقدمات تحتاج في نفسها إلى البرهنة كامتناع الجزء الذي لا يتجزأ ليصح له منع كون الزمان مركبًا من آنات متتالية، وكامتناع عدم الزمان، وكإثبات تناهي الحركة المستقيمة.

(١) هذا أحد الاعتراضات على قول أرسطو، وهو أنه بناه على ما يحتاج البرهنة عليه من مقدمات غير مُسَلَّمة، ومنها أن «كل قابل للتفاوت كم» ليَصِحَّ له أن الزمان لقبوله التفاوت كم كذلك، والاعتراض عليه بأن قبول الزمان للتفاوت مسلّم لكن الصحيح أن «كل قابل للتفاوت لذاته كَمٌّ موجود» وقبول الزمان للتفاوت لذاته لم يبرهن عليه، وللحكماء على هذا ردود تُطلب من المطولات.

(٢) هذا هو القول الثاني في حقيقة الزمان، وهو أنه حركة الفلك الأعظم، فهو على هذا عرض، واستدل القائلون به بأن الزمان غير قارٍّ الذات وحركة الفلك الأعظم كذلك غير قارة الذات فينتج أن الزمان هو حركة الفلك الأعظم، وهذا الاستدلال كما يُعرف من المنطق هو من الشكل الثاني من الأقيسة المنطقية، أي الذي يكون الوَسَط فيه محمولًا في المقدمتين معًا، ويُشترط لصحة وإنتاج هذا القياس شرطان: اختلاف المقدمتين في الكيف - بأن تكون إحداهما موجبة والأخرى سالبة - وكلية المقدمة الكبرى كما يُعلم من المنطق، وهذا الشرط مفقود في هذا القياس لكون المقدمتين موجبتين، فهذا الاستدلال خاطئ فلا ينتج نتيجة صحيحة فيسقط الاستدلال به. ومما يدل أيضًا على فساد هذا القول أن الحركة توصف بالسرعة والبطء وليس كذلك الزمان، إذ لا يوصف بأنه سريع أو بطيء ولو كانت الحركة هي الزمان لقَبِلَ الوصف بالسرعة والبطء.

(٣) هذا القول الثالث، وهو أن الزمان هو ذات الفلك الأعظم فيكون على هذا جوهرًا جسمانيًا لا عرضًا، واستدل القائلون به بأن الفلك الأعظم محيط بكل الأجسام المتحركة المحتاجة إلى مقارنة الزمان كما أن الزمان محيط بها أيضًا فيكون الفلك الأعظم هو الزمان.

وباختلاف الوسط[١]، فإن الإحاطة الأولى بمعنى الشمول وعدم الخروج عنه، والثانية بمعنى المقارنة في الوجود، **وقيل**: جوهر مجرد عن المادة لا يقبل العدم لذاته، إذ لو عُدم لكان لعدمه بعد وجوده بعدية وهي زمان، فيكون الزمان موجودًا في حال عدمه، لكن هذا الدليل لا ينفي العدم السابق على الوجود[٢].

والحق قول الأشعري أنه متوهم[٣] ويجعل عليه علامات معلومة تتبدل

---

(١) رُدَّ هذا القول الثالث بما ذكر في القول الذي قبله، إذ هو استدلال بالشكل الثاني أيضًا مع فقد شرطه، إذ هو كأن تقول: «الفلك محيط بكل جسم، والزمان محيط بكل جسم، ينتج أن الفلك هو الزمان»، فهذا غير منتج وغير صحيح، لعدم اختلاف الكيف بين المقدمتين إذ كلاهما موجبة، وبالإضافة إلى ذلك يختلف الحد الأوسط بين المقدمتين إذ الإحاطة في الأولى -أي إحاطة الفلك- هي إحاطة مكانية -أي إحاطة شمول- وعدم خروج بينما الإحاطة في المقدمة الثانية -أي إحاطة الزمان- هي إحاطة مقارنة، فهذا من شكل مغالطة المواربة في المنطق، ولابد من اتحاد الوسط بين المقدمتين في الشكل الثاني ليُنْتِج، ثُمَّ لو صح هذا القياس تنزلًا لأمكن أن يقال: إن الزمان هو المكان بوضع المكان محل الفلك في القياس، فيقال: «المكان محيط بكل جسم، والزمان محيط بكل جسم، فالمكان هو الزمان» وهو بَيِّنُ الفساد.

(٢) هذا القول الرابع منسوب إلى بعض قدماء الفلاسفة، وهو أن الزمان جوهر مجرد عن المادة لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبًا بالذات، واستدلوا عليه بأنه لو عُدِمَ لكان عدمه بعد وجوده، والبَعدية زمان، فيكون عدمه وجوده بمعنى أن الزمان موجود حال فرضِه معدومًا، وهذا تناقض، فلا يقبل الزمان العدم لذاته فيكون واجبًا، وإذا كان واجبًا فلابد أن يكون جوهرًا قائمًا بذاته مُجَرَّدًا عن شوائب المادة؛ لأنها أمارة الحدوث. ورُدَّ بأن هذا -لو سُلِّم وجود الزمان- ينفي طَرَيان العدم عليه، لكنه لا ينفي عدمه ابتداءً فلا يكون واجب الوجود لذاته، فلا يجب أن يكون جوهرًا مجردًا.

(٣) هذا هو القول الخامس، وهو نَفي الوجود الخارجي للزمان وجعله من المفاهيم الاعتبارية الانتزاعية التي ينتزعها العقل من ملاحظة أمور خارجية، فالزمان على هذا القول أمر مَوهُوم ينتزعه الوهم (العقل) من تصور مقارنة الحوادث بعضها بعضًا وتقدم بعضها على بعض

باختلاف الأحوال فتارة تقول: يجيء زيدٌ[١] إذا صليتَ العصرَ، وتارة يقال: تصلي العصرَ إذا جاءَ زيدٌ، فهو مجرد اعتبار ويُعرَّف بعلامة تسامحًا[٢]، فيقال متجدد

وتأخرها عنه، ولا سبيل إلى فهمه وتعيينه إلا باعتبار الحوادث الخارجية التي يجعلها الذهن علامة على الوقت، ويقال في بيان هذا المعنى: إن الزمان عبارة عن متجدد معلوم يُقدَّر به متجدد موهوم، فتقول مثلًا: آتيك عند طلوع الشمس. فجعلتَ إتيانك المُبهم مقدَّرًا بطلوع الشمس الذي هو معلوم عند من تخاطب فأزلت به إبهام إتيانك.

هذا القول هو قول جمهور أهل السنة الأشاعرة في الجملة، ومخالفة بعض محققيهم لهذا الرأي باجتهاداتهم لا تقدح في نسبته إلى جمهور الأشاعرة ولا في نسبة هؤلاء المحققين إلى الأشاعرة، والاختلاف مُتوقَع؛ لغموض المسألة وبُعْدِ مأخذها، فقد توقف الفخر الرازي مثلًا في حقيقة الزمان ولم يقطع بشيء، فقال في «المباحث المشرقية» بعد ذكره المذاهب المختلفة وبحثها: «واعلم أني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان، فليكن طَمَعُك في هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب، وأما تكلُّف الأجوبة الضعيفة تعصبًا لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب فذلك مما لا أفعله في كثير من المواضع، وخصوصًا في هذه المسألة» «المباحث المشرقية» (١/ ٦٤٨)، وقال في «شرح عيون الحكمة»: «والأقرب عندي في الزمان هو مذهب أفلاطون وهو أن الزمان جوهر قائم بذاته مستقل بنفسه» (٢/ ١٤٤) فلا يحسن التعصب في مثل هذه المسائل لقول دون قول إلا أن يخالف قطعيًا.

(١) في المطبوع «يجيء زيدًا» بالنصب، ولعل الصواب ما أثبتُ إذ إن سياق الجملة التالية يُفهم منه أن فاعل المجيء هو زيدٌ لا أن زيدًا ينتظر مجيء شخص آخر.

(٢) في المطبوع «تسمحًا»، والمقصود أن جعل الزمان هو «المتجدد المعلوم الذي يقارنه متجدد موهوم» مسامحة في العبارة، إذ ظاهرها جعل الزمان هو ذات المتجدد فيلزم أن يكون الزمان أمرًا موجودًا لا موهومًا خلاف المذهب، وهذا ليس مرادًا وإنما وقع التسامح في العبارة ولم يُرَدْ ظاهرها، والمراد ما سبق من أنه أمر موهوم ينتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها على بعض.

معلوم يقارنه متجدد موهوم إزالة للإبهام، وتارة بنفس المقارنة[١]، ويوصف بالطول والقصر تبعًا لما يتخيل أنه وقع فيه أو على فرض وجوده، وفي الحقيقة ليس شيء متحقق يقال له زمان.

ومن الكم المكان عند أرسطو والمشائين في العلم بالسعي الظاهر[٢]، حيث قالوا: المكان هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي[٣]،

(١) أي وتارة يجعل عبارة عن المتجدد من حيث الاقتران والمعيَّة لا من حيث هُوَ، فيقال هو «مقارنة متجدد لمتجدد»، والمعنى المقصود واحد مع اختلاف العبارات.

(٢) المشاؤون هم تلامذة أرسطو وأتباع طريقته في مباحث الحكمة، والفلسفة المشائية «Philosophy Peripatetic» هي مدرسة أرسطوطاليس في الفلسفة، سُمُّوا بذلك لأن أرسطو كان يعلمهم الحكمة ويطرح عليهم مباحثها، وهم يتجولون معه في أنحاء مدرسته كما سبقت الإشارة إليه، ثم خلفه تلميذه ثاوفَرَاسْطوس وازدهرت المشائية على يديه. وتَقُوم طريقتهم على الاعتماد على النظر والاستدلال العقلي وإثبات المسائل بالبراهين، وعلى طريقته في الجملة الفارابي الذي سُمِّي بـ«المعلم الثاني» لشرحه مقولات أرسطو المعلم الأول وكذا الشيخ الرئيس ابن سينا والكندي والنصير الطوسي وابن رشد الحفيد وابن باجة والميرداماد وأكثر الفلاسفة الإسلاميين، وإلى طريقتهم أشار المصنف بقوله: «المشاؤون في العلم بالسعي الظاهر» لاعتمادهم على النظر في ظواهر الأشياء.

(٣) فالمكان عندهم سطح جسم حاوٍ يماس سطح جسم آخر محَوي، كسطح الهواء -والهواء جسم ذو سطح- المُماس لظاهر سطح جسم الطائر المحيط به وهو يطير فيه، فهو على هذا وجودي من مقولة الكم المتصل القارّ؛ لأن السطح عندهم عَرَضٌ حالٌّ في الجسم متعلق بأطرافه دون عمقه، وهو قد يكون سطحًا واحدًا كالطير في الهواء، فإن سطحًا واحدًا قائمًا بجسم الهواء محيط به، وقد يكون أكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الأرض فإنَّ مكانه أرض وهواء معًا يعني أنَّه سطح مركَّب من سطح الأرض الذي تحته والسطح المُقعَّر للهواء الذي فوقه، وقد يتحرك سطح الحاوي والمَحوِي معًا كالسمك يتحرك في الماء الجاري، أو يتحرك بعضها كالحجر الثابت في الماء

ورُدَّ بأن ما لا وراءه شيء من العالم لا مكان له حينئذ، وجسم بلا مكان لا يعقل إلا أن يقولوا ما ليس داخل الكرة لا يحتاج إلى مكان[١].

وقال أفلاطون[٢] والحكماء الإشراقيون الذين اكتسبوا العلم بإشراق الباطن بالرياضات[٣]: المكان بعد، أي امتداد موجود مجرد عن المادة وسموه بعدًا مفطورًا

الجاري، وقد يتحرَّك الحاوي والمحوِي معًا إمَّا متوافقين في الجهة أو متخالفين فيها كالطير يطير، والريح تهبُّ في نفس اتجاه حركته أو خلافها، أو يتحرك الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهبُّ أو يتحرك المحوِيُّ وحده كالطير يطير والريح واقفة.

(١) تصور أرسطو والمشاؤون العالم على هيئة أفلاك تحيط بالأرض التي هي مركز الكون على وفق النموذج البطلمي المشروح في المجسطي، ووفق هذا التصور فإن كل فلك يحيط به فلك آخر وصولًا إلى الفلك الأعظم المحيط الذي يحيط بكل الكون ولا شيء خارجه، فالكون على هيئة كرة في هذا التصور، وإنه إن كان كل فلك مكانًا للفلك الذي بداخله فإن الفلك المحيط لا مكان له على اعتبار أن المكان هو السطح الحاوي المُماس للسطح المَحوِي، إذ لا جسم خارج الفلك المحيط يحيط به ويماس سطحه الخارجي، فيكون الفلك المحيط الذي هو جسم لا في مكان وهذا لا يعقل. ولا يَرِد هذا الإيراد إلا أن يستثنوا الفلك المحيط من هذا الحكم فيقولوا أن ما ليس داخل كرة العالم -أي الفلك المحيط- لا يحتاج إلى المكان كما هو حال بقية الأجسام، وقد صرَّح بعضهم بأن الفلك المحيط المحدد للجهات ليس له مكان بل حيز فقط، وفرقوا بين الحيز والمكان فجعلوه أعم من المكان.

(٢) أفلاطون «Plato» (٤٢٧ – ٣٤٧ ق م) فيلسوف يوناني من أهل أثينا، آخر المتقدمين الأوائل، تلميذ سقراط وأستاذ أرسطوطاليس، أَسَّسَ الأكاديمية في أثينا ودَرَّسَ فيها الحكمة والرياضة والعلوم، قال بِعَالَمِ المُثُلِ، وعلى آراءه وطريقته تأَسَّسَت مدرسة الإشراقيين في الفلسفة.

(٣) في المطبوع (بالرضايات) والصحيح ما أُثبِتُ، والحكماء الإشراقيون هم أتباع المدرسة الإشراقية في الفلسفة التي تُنسب إلى أفلاطون، وتوصف بأنها مدرسة فلسفية يونانية حسبما تجد في كتب الحكمة الإسلامية التي ألَّفها المتأخرون وكذا في كتب الكَلام، وتوصف طريقتهم في

للفطرة على معرفته بالبداهة[1]، ويجب أن يكون جوهرًا لقيامه بذاته ولتوارد

نيل المعرفة والبحث عن الحقائق بأنها تعتمد على صفاء القلب بالرياضة والإشراق النوري في حَلّ المسائل النظرية، هكذا قالوا. غير أن في نسبة هذه المدرسة إلى الفلسفة الهيلّينية الإغريقية وإلى أفلاطون تحديدًا نظر وشك، ولا تصح عندي هذه النسبة، ومعروف الآن أن بعض الآراء التي تُنسب إلى أفلاطون وحتى إلى أرسطو عند الإسلاميين مُشَوَّهة أو لم يقولا بها رأسًا وذلك لسوء الترجمة وخطأ نسبة كتب ورسائل إليهما لم يصنفاها كرسالة «أثولوجيا» أو «الربوبية» التي نُسبت إلى أرسطو، واعتمد عليها الفارابي في محاولة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون في «الجمع بين رأي الحكيمين» وهي في الحقيقة جزء من رسالة «التاسوعات» لأفلوطين «Plotinus» (٢٠٥-٢٨٠م) مؤسس الفلسفة الأفلاطونية المحدثة «Neoplatonism» وأستاذ فورفوريس صاحب رسالة «إيساغوجي» ما أدى إلى خَلطِهِ بين فلسفتي أفلوطين وأرسطو في ذلك الكتاب، ولئن وقع في هذا الخطأ الفارابي وهو مَن هُو فغيره أحرى، ولذا نجد خلطًا وتشويشًا في تصور فلسفتي أفلاطون وأرسطو أحيانًا لدى الإسلاميين فتعتبر بعض آراء المدرسة الأفلاطونية المُحدثة هي آراء أفلاطون أو أرسطو وهو غير صحيح. ويبدو لي أن هذا من جملة تلك الأخطاء، فأفلاطون -وَفق نصوصه المتوفرة بين أيدينا اليوم- لم يكن إشراقي المنهج.

نعم، تجد بعض الميل إلى هذا المنهج في نظريته عن الاستذكار وفي نص كهف أفلاطون، لكن يصعب جدًا اعتبار هذا الميل مُعبّرًا عن نظرية متكاملة في المعرفة، ثم ظهر المذهب الإشراقي في الغرب عند القديس أوغسطين ثم اندثر عند من تلاه، وظهرت نزعة إشراقية كذلك عند بعض المشرقيين وفي بعض مذاهبهم الفلسفية، لكن كل ذلك لم يكن إلا نزعات وميولًا لا ترقى لأنْ تعتبر مذهبًا فلسفيًا مكتملًا. والصحيح في اعتقادي أن المؤسس الحقيقي للفلسفة الإشراقية مذهبًا متكاملًا في المعرفة هو شهاب الدين السهروردي شيخ الإشراق المقتول (٥٤٩ - ٥٨٧هـ)، كما نراه مذهبا فلسفيًا مكتمل البناء صلبًا في كتابيه «حكمة الإشراق» و «هياكل النور».

(١) نُسبَ إلى أفلاطون القول بأن المكان بُعدٌ مجرد عن المادة، أي امتداد موجود يَنْفَذُ فيه الجسم المتمكن فيه بنفوذ بُعده القائم به في ذلك البعد بحيث ينطبق عليه، فهو يُثبِتُ بُعدَين: بعدًا مجردًا عن المادة هو المكان وبعدًا ماديًا، وهذا البعد المادي هو العرض القائم بالجسم أي الكَم المتصل

المتمكنات عليه مع بقاء شخصه[1]، ورُدَّ بأنه لو كان كذلك لاحتاج لمحلٍّ يحل فيه

القارّ القائم بالجسم الطبيعي، فهو الجسم التعليمي إن قَبِل القسمة في الجهات الثلاث، أو السطح إن قبل القسمة في جهتين، أو الخط إن قبل القسمة في جهة واحدة. فهذا البُعد المادي عرض يحتاج إلى موضوعٍ يُقوِّمه هو الجسم الطبيعي.

أما البُعد المجرد عن المادة فهو جوهر مجرد موجود قديم لا يشغل مكانًا، إذ هو عين المكان عنده، فيحل فيه الجسم بحيث ينفذ الجسم التعليمي القائم به في ذلك البعد المجرد، ولابد أن يكون المكان -أي الجوهر القديم- مجردًا عن المادة حتى لا يقع تداخل الأبعاد المستحيل الذي يقع إن كان البعد ماديًا، ويلزم عنه لوازم باطلة كأن يدخل العالم في حيز خردلة، وهو مع تجرده عن المادة قابل للإشارة الحسية وإن كان في نفسه غير محسوس، فلا ثَم في الخارج محسوسًا إلا الجسم، فكأنَّ البعدَ متوسطٌ بين الجواهرِ المجردة المفارقة التي لا تقبل إشارة الحسِّ والأجسامِ المتحيزة، وهذا البعد المجرد مساوٍ لأبعاد الاجسام كلها فهو بقدر قطر الفلك الأعظم وكل بُعد مادي لجسم من أجسام العالم ينطبق على بعض من ذلك البعد المجرد، وقد سموه «بعدًا مفطورًا» لأن بديهة الناس فطرت أي خلقت على الإقرار به، وقيل: بل سمي مفطورًا؛ لأن هذا البعد المجرد -أي المكان- ينفطر -أي ينشق- ليدخل فيه الجسم بما له من أبعاد مادية، ثم يلتئم إذا فارق الجسم ذلك الموضع وانتقل إلى موضع آخر، وقد اختار هذا القول العلامة النصير الطوسي على ما نقل العطار في حاشيته على «جمع الجوامع»، والتحقيق بطلان نسبة هذا القول أصلًا إلى أفلاطون كما ذكره ابن سينا في «الشفاء».

(١) يعني مما يدل على كونه جوهرًا قيامه بنفسه بحيث إنه يكون مقصدًا للمتحرك للحصول فيه، وإن كان خاليًا عن شاغل ما يدل على وجوده وجوهريته وامتناع كونه سطح الحاوي المُماس لسطح المَحوِي، وإلا كان المتحرك قاصدًا إلى العدم إذ لا مكان مع الخلو عن شاغل، وكذلك يدل على جوهريته وامتناع كونه عرضًا وبالتالي امتناع كونه السطح أن المتمكنات تتعاقب عليه ولا يفنى بذهابها، فالمكان الذي خرج عنه الحجر يملأه الهواء ويتمكن منه فلا يبطل المكان، بينما السطح الذي كان محيطًا بقدر الحجر قد بطل وذهب بذهاب الحجر، فدل على أن المكان هو البعد الجوهري لا السطح، وإلا لكان قد بطل بذهاب سطح الحجر إن قلنا إنه سطح الحاوي المُماس لسطح المحوي.

ويتسلسل[١].

ومذهب المتكلمين[٢] أنه فراغ موهوم إذ ليس لنا فراغ محقق[٣]، بل هو مملوء بالجواهر ولو الهواء[٤]، إذ لو وجد المكان حقيقة لكان إما جوهرًا أو عرضًا فيقوم بجوهر، وأيًا كان يحتاج هذا الجوهر لمكان فينتقل الكلام له فيتسلسل أو يدور فثبت أن لا خلاء محقق[٥]؛ ورُدَّ بأنه يشار له فيقال: هذا المكان ونحوه، ويوصف

(١) أي لو كان المكان هو البُعد الموجود القائم بنفسه لاحتاج هو كذلك إلى محل يحل فيه وتنفذ فيه أبعاده، كما احتاجت أبعاد الجسم إلى بُعد تنفذ وتحل فيه، إذ إن حلولها في البعد الموجود إنما هو لحاجتها إلى ذلك؛ لأن الحلول لا يكون إلا لاحتياج الحالِّ إلى المحلِّ، فكما احتاجت أبعاد الجسم إلى محل فيحتاج المكان إلى محل يقوم به بعده، ثم ذلك المحل يحتاج إلى آخر ويتسلسل، وهذا مبنيٌّ على تَماثل الأبعاد أي المادية والمجردة فتتساوى في الاحتياج، وهم يمنعونه ويجعلون الاحتياج إلى المحل من حيث كون البعد ماديًا لا من حيث كونه بُعدًا، فلا يرد هذا عليهم.

(٢) المتكلمون أصحاب علم الكلام من المسلمين بكل فِرَقِهم خاصة الأشاعرة والمعتزلة طريقتهم في البحث عن الحقائق هي طريقة المشائِين من حيث اعتماد النظر والاستدلال العقليين وإن كانوا يزيدون عليهم بالتزام قطعيات الشرع وعدم مجاوزته في بحثهم.

(٣) «مُحَقَّق» هنا بمعنى موجود بالفعل، والمقصود أن المتكلمين قائلون بأن المكان هو الخلاء، لكنه خلاء مفروض موهوم لا موجود بالفعل؛ لأنه لا يتحقق خلاء داخل كُرةِ العالَم وإن كان جائزًا عقلًا.

(٤) قال المتكلمون: إن المكان هو البعد -أي الفراغ- الموهوم الذي لو لم يشغله الجسم المُتَمَكِّن فيه لكان فراغًا، لكنه مُحَقَّقُ الامتلاء بالجواهر والأجسام كالهواء لذا وُصِف بالموهوم، وإن كان يجوز أن يخلوَ عن حالٍّ فيه فيكون خلاءً أي فراغًا حقيقيا محدودًا بين جسمين لا يشغله شيء، فالمكان على هذا عَدَمٌ محض ونفيٌ صرف لا وجود له في الخارج بل مفهوم اعتباري، وهو على هذا ليس من المقولات أصلًا، بينما هو على المذهب الأول عَرَضٌ، وعلى الثاني جَوهَرٌ.

(٥) فإذا بطل كونه خلاءً محققًا أي موجودًا بالفعل لبطلان كونه عرضًا؛ لأنه يؤول إلى القيام بجوهر على مذهب المتكلمين، ولبطلان كونه جوهرًا موجودًا للزوم التسلسل أو الدور وهو ظاهر، وليس

بالزيادة والنقصان(١)، لكن إن أريد الإشارة إليه بالذات فممنوع، وإن أريد أنه مشار إليه ولو بتبع الجسم المتمكن فَمُسَلَّم لكنه لا يقتضي ذلك وجوده بل وجود ما ينتزع منه ويشار إليه بتبعيته كما هو مذهب الأشاعرة، ونظير هذا يقال فيما بعده(٢).

ثمَّ ممكن موجود عند المتكلمين إلا وهو جوهر أو عرض، لقد ثبت أنه لا يكون إلا بُعدًا مفروضًا موهومًا. قال السيد في «حاشية شرح التجريد»: «الخلاء: المكان الخالي عما يشغله، فإن كان المكان بُعدًا مجردًا موجودًا فخلوه أن لا ينطبق عليه بعد متمكن فيه، وإذا انطبق عليه كان ملاءً لا خلاءً، وكذا الحال إن كان المكان بُعدًا موهومًا إلا أن الانطباق هاهنا يكون وهميًا، وإن كان سطحًا فخلوه أن لا يكون في داخل تلك الأسطح متمكن، فإن كان في داخله ما يملؤه كان ملاءً لا خلاءً.

وبالجملة إن الخلاء هو المكان الخالي عن المتمكن، فالقائلون بالسطح لم يُجوِّزوا أن يكون داخله خاليًا عما يتمكن فيه وإلا لكان المعدوم محصورًا فيما بين أطرافه قابلًا للانقسام وإنه محال، بل ذهبوا إلى أن سطوح الأجسام متلاقية متلازمة. وأما القائلون بالبعد الموجود فقد جَوَّز بعضُهم خُلُوَّه عن الشاغل، وكذا جوَّزه القائلون بالبُعدِ الموهوم، وعُرِّف الخلاء على مذهبهم بكون الجسمين بحيث يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما أصلًا».اهـ.

وقال الأصفهاني في «شرح الطوالع» : «فعلى المذهبين - يعني مذهب المتكلمين ومذهب أفلاطون - المكان: عبارة عن الخلاء، لكن الخلاء على مذهب أفلاطون أمر موجودٌ، وعلى مذهب المتكلمين أمر عدميٌّ».اهـ.

(١) فيقتضي ذلك وجوده، وَإلا قَبِلَ المعدوم الإشارة الحِسِيَّة والتقدُّر بالمقاديرِ صِغَرًا وَكِبَرًا وَزيادةً ونُقصانًا، وهو ممنوعٌ.

(٢) أي في رد الاعتراض بوصف المكان بالزيادة والنقصان والمقدار، فيقال فيه نظير ما قاله في رد ما قبله، أي الاعتراض على جعله بُعدًا مَوهومًا بالإشارة إليه، فإن وصف المكان بالزيادة والنقصان والمقادير ليس لذاته حتى يقتضي وجوده، بَل تَبعًا لوصف ما يتمكن فيه من الأجسام بذلك، فيُقدر الوهم مقادير للمكان تبعًا للمتمكن دون أن يقتضي ذلك وجود المكان الخارجي فعلًا.

فصل في الكيف(١)

هو عرض لا يتوقف تصوُّره على تصوُّرِ غيره، ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاءً أوليًّا، كذا لبعض المتأخرين(٢).

وقوله: «لا يتوقف ...إلخ» احترازٌ عن الأعراض النسبية فإن تصورها يتوقف على تصور الغير(٣).

والمراد بالغير الأمر الخارج لأنه المتبادر إلى الذهن فلا ترد الكيفية المركبة؛ لأن تصورها يتوقف على تصور أجزائها لا على أمر خارج(٤).

ومعنى التوقف أنه لا يمكن التصور بدونه أصلًا فلا ترد الكيفية المكتسبة

---

(١) قال الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» شارحًا المراد من الكيف: «هو كل شيء يقع تحت جواب «كيف» أعني: هيئات الأشياء وأحوالها والألوان والطعام والروائح والملموسات كالحرارة واليبوسة والرطوبة والأخلاق وعوارض النفس كالفَزَعِ والخَجَلِ ونحو ذلك».اهـ.

(٢) هو للإمام الفخر الرازي قُدِّسَ سِرُّهُ من كتابه «المباحث المشرقية» (١/ ٢٦١ وهو تعريف بالرسم، وقوله في أوله «العرض» مُخرِجٌ للباري تعالى وللجوهرِ.

(٣) الأعراض النسبية هي باقي المقولات السبع، أي الإضافة والأين والمتى والوضع والمِلك وأن يَفعل وأن يَنفَعِل، فالإضافة مثلًا كالأبوة تقتضي النسبة إلى الأب، ولا يعقل معناها إلا بتعقل الأب والابن، ومقولة المتى تقتضي نسبة حصول الشيء في الزمان ولا تُتصور دونه، وهكذا.

(٤) أي المراد بالغير الذي لا يتوقف تَصوُّر الكيف على تصورِه هو الغير الحقيقي، أي الأمر الخارجي الذي يغاير وجوده وجود الكيف كما هو المُتبادَر من لفظ الغير في العبارة، أي لا يتوقف تصوره على تصور ذاتٍ خارجية غير ذاته، فلا تخرج بهذا الكيفيات المركبة كبعض المذوقات المتركبة من أكثر من طعم واحد التي يتوقف تصورها على تصور الأجزاء المكونة لها، والتي ليست أمرًا خارجًا عنها لكونها أجزاءها المقومة لها فلا توجد دونها.

بالحد والرسم[١]. هذا ويُعلم من التوقف على تصور الغير أنه لابد من تقدم تصور ذلك الغير كما في المنسوب والمنسوب إليه؛ لأنه علة لتصورها[٢]، بخلاف الكيفيات فإنها قد يستلزم تصورُّها تصورَ غيرها[٣] كالإدراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها، فإنها لا تُتَصَوَّرُ بدون متعلَّقاتِها، أعني المُدرَك والمعلوم مثلًا، لكن ليس تصوراتها متوقفةً على تصورات المتعلقات معلولةً لها، وإنما هو استلزام واستعقاب، بمعنى أن تصوره يستلزم تصور مُتَعلَّقٍ له، فإنا نَعقِل العلم أولًا ثم نَعقِل مُتَعلَّقه، فالمنفي فيها التوقف الذي يقتضي التقدم لا الاستلزام.

وقوله: «لا يقتضي القسمة» أراد قَبول القسمة الوهمية ليخرج الكم فإنه

---

(١) أي لا تخرج الكيفية المكتسبة بالحد والرسم عن التعريف، وذلك لأن المراد بالتوقف فيه امتناع حصول تصورها بدون الغير (أجزاء الحد أو الرسم) لا مجرد ترتب حصوله بتصور الغير، والتصورات المكتسبة بالحد والرسم يمكن حصولها كذلك بالبداهة وبالتعريف باللفظ وبرسوم أخرى، فتصورها ليس متوقفًا على تصور الغير أي أجزاء الحد أو الرسم.

(٢) فالمراد نفي التوقف الذي يقتضي التقدم وكون المتوقف عليه عِلَّةً لحصول التصور الذي هو معلوله كما هو الحال في النِّسَبِ.

(٣) أي إن توقف التصور الذي يقتضي استلزام تصور المتوَقَّف عليه غير مضر باعتبار المتصوَّر من مقولة الكيف لا النسبة، فإن العلم والقدرة والغضب مثلًا من الكيفيات، لكنها لا يمكن تصورها دون تصور متعلقاتها، فالعلم غير معقول دون معلومة، والقدرة غير مُدرك معناها بلا مقدور، والغضب مُبهم بلا مغضوب عليه، فأنت تعقل العلم أولًا ثم يستلزم ذلك مباشرة وبلا تراخي تعقل المتعلَّق أي المعلوم وهكذا في البقية، لكن هذا التوقف توقف على تصور لازم مستعقب لا على تصور علة متقدمة كما هو الحال في النِّسَب، والمراد نفي التوقف الذي يقتضي التقدم لا الاستلزام.

يقتضي قبولها[١]، وقوله: «واللا قسمة» لتخرج الوحدة والنقطة؛ لأنها يقتضيان اللا قسمة[٢].

وقوله: «في محله» ظَرْفٌ مُسْتقَر[٣] حال من فاعل لا يقتضي[٤]، والمعنى لا يقتضي القسمة واللا قسمة حال كونه في محله، وفائدة هذا القيد الإشارة إلى أن عدم اقتضاء القسمة واللا قسمة ليس باعتبار التصور[٥] كما هو حال التوقف[٦]، بل باعتبار الوجود[٧]، وإلا لم يخرج الكمُّ لعدم اقتضائه القسمة واللا قسمة في

(١) أي يقتضي قبولها لذاته وفي محله الذي يعرض له كما تقدم في بحث الكمِّ.

(٢) هذا الاقتضاء هو على جعل النقطة والوحدة من الأعراض موجودتين في الخارج، فعندئذٍ يقتضيان اللا قسمة فيما يقومان به فيمنعانها حال وجودهما في الخارج في محليهما، أي في موضوعيهما اللذين يقومان بهما.

(٣) ظرف مستَقَر بفتح القاف، أحدُ قِسمَي الظرف، إذ الظرف «ظرف لغو» و «ظرف مستقَر»، وسُمِّيَ اللغو لغوًا لخُلُوِّه من الضمير في المتعلق، ويجوز حذف عامله لدلالة السياق عليه نحو قولك: «يوم الجمعة» في جواب سؤال «متى حضرت؟» ولا تحتاج أن تقول «حضرت يوم الجمعة» لكن يمكن أن تقوله. أما المستقر فسمي مستقرًا أي مستقرًا فيه لاستقرار الضمير فيه فيفيد بنفسه وحذف عامله واجب إن وقع الظرف في حالات معينة منها: وقوعه حالًا كما في كلام المصنف، ومثاله قولك «هذا الأسد أمام مروضه كالفأر» فأمام ظرف مستقر حذف عامله وتقديره «كائن» وجوبًا.

(٤) وتقديره: «لا يقتضي وجوده في محله انقسامه أو لا انقسامه» أو «لا يقتضي كونه في محله...».

(٥) بأن يكون مجرد تصوره مُستلزمًا لتصور القسمة واللا قسمة.

(٦) أي التوقف المذكور أول التعريف في قوله «لا يتوقف تصوره على تصور غيره».

(٧) أي المُعتبر في عدم اقتضاء قبول الانقسام وفي عدم اقتضاء اللا انقسام للعرض هو الوجود الخارجي الفعلي لا الذهني، بمعنى أن الكيف لا يقتضي وجوده الخارجي قبول القسمة فيه ولا اقتضاء اللا قسمة فيه بخلاف الكَم والنقطة والوحدة. ولاحظ أن المصنف جعل «عدم اقتضاء القسمة»

الذهن[١]، ضرورة أن تصوره لا يستلزم تصور القسمة واللا قسمة[٢].

وقوله: «اقتضاءً أوليًا» أي ذاتيًا، قَيدٌ لعدم اقتضاء اللا قسمة[٣]، قيَّدَ به ليدخل الكيف الذي يقتضي اللا قسمة لكن لا لذاته، كالعلم بالبسيط الحقيقي فإنه يقتضي اللا انقسام لكن لا لذاته بل بسبب مُتعلَّقه[٤]؛ لأنه لبساطته يقتضي اللا قسمة[٥]، والعلم مطابق له فيكون مقتضيًا لها[٦] بسبب تلك المطابقة اللازمة له اقتضاءً ثانيًا[٧].

بمعنى عدم اقتضاء الوجود الخارجي لقبول القسمة الوهمية، بينما جعل «عدم اقتضاء اللا قسمة» بمعنى عدم اقتضاء الوجود الخارجي للا قسمة دون قيد «القبول» في كلامه، وذلك لأن مجرد وجود الكمّ في الخارج يقتضي اتصافه بقبول القسمة الوهمية لا تحققها، إذ لا توجد إلا بفرض فارض. أما وجود النقطة الخارجي فيتقضي من نفسه اللا انقسام ولا يتوقف على قَبول أو فَرضِ فارضٍ.

(١) وإلا لم يمكن تصور المقدار والزمان والعدد بدون تصور القسمة.

(٢) فمجرد تصور الكم أي المقدار أو الزمان أو العدد في الذهن لا يقتضي تصور القسمة واللا قسمة في الذهن، فيكون تعريف الكيف صادقًا عليه إذا كان اعتبار القسمة واللا قسمة في التعريف بالتصور لا بالوجود الخارجي.

(٣) فالأولِيَّة بمعنى الذاتية قيد لاقتضاء اللا انقسام فقط، وليست قيدًا لاقتضاء الانقسام، فلا يخرج عن تعريف الكيف العرض الذي يقتضي اللا قسمة لا لذاته بل لغيره كما سيبين.

(٤) أي معلومة، فمتى تعلق العلم بمعلوم بسيط حقيقي فقد امتنع انقسامه تبعًا لامتناع انقسام معلومه كذلك، لكن هذا الامتناع غير قادح في كون العلم كيفًا؛ لأنه ليس بالذات بل بالتبعية للمعلوم.

(٥) أي البسيط الحقيقي لبساطته وعدم تركيبه يقتضي اللا قسمة وإلا ما عاد بسيطًا حقيقيًا.

(٦) أي للا قسمة، وفي المطبوع «له» والصحيح الذي يقتضيه السياق ما أثبتُّ.

(٧) العلم من حيث كونه من مقولة الكيف ينبغي أن يكون محايدًا تجاه الانقسام وعدمه، فلا

أما العلم بمعلومين[1] فلم يتعلق بمقتضٍ للقسمة؛ لأن الذي يقتضيها هو الكمُّ وهو لم يتعلق به، بل بمعروضه[2] الذي قَبِل القسمة تبعًا للكمِّ، فيكون العلم أيضًا قابلًا لا مقتضيًا، بخلاف العلم بالبسيط فإنه تعلق بمقتضِي اللا قسمة.

والكيف جنس تحته أنواع أربعة[3]:

الكيفيات المحسوسة، والكيفيات النفسانية، والكيفيات المختصة بالكميات، والكيفيات الاستعدادية.

يقبل الانقسام ولا يقتضي اللا انقسام، لكن العلم لابد أن يطابق المعلوم وإلا عاد جهلًا، فإن كان معلومه بسيطًا لا ينقسم فإن ذلك يقتضي عدم انقسام العلم كذلك فيزول حياده الابتدائي ويصير مقتضيًا للا قسمة لكن ليس اقتضاء أصليًا أوليًا، وإنما بالتبعية للمعلوم الذي تعلَّق به.

(١) هذا شروع من المصنف في بيان سبب تخصيصه اقتضاء اللا قسمة بقيد «الأوليَّة» دون اقتضاء القسمة.

(٢) أي بالمعلومين اللذين عرض لهما العدد اثنان «كَمٌّ منفصلٌ» فقَبِلا القسمة تبعًا لذلك العروض لا من ذاتيهما، فكذلك العلم الذي يتعلق بهما «يقبل» القسمة تبعًا لقبول متعلقه لها، لكن لا «اقتضاء» هنا للقسمة لا بالأصالة ولا بالتبع، إذ لا اقتضاء في المعلومين للقسمة ليكون العلم بهما مقتضيا للقسمة وإنما «قبول» للقسمة بالتبع لعروض العدد لهما، فكذلك يقبل العلم المتعلق بهما القسمة بالتبع، وهذا بخلاف المعلوم البسيط إذ يقتضي اللا قسمة لبساطته وبالتالي يقتضيها العلم «الكيف» عند تعلقه به بالتبعية لا بالذات.

ولَمَّا كان الكلام عن «اقتضاء» العرض للقسمة واللا قسمة اقتضاءً أوليًا وكان قيد «أوليًّا» موضوعا للاقتضاء ولا اقتضاء حقيقي في حال القسمة وإنما في حال اللا قسمة جَعل المصنف القيد للا قسمة فقط دون القسمة كما فعل الرازي في «المباحث المشرقية» والشريف الجرجاني في «حاشية شرح التجريد» والسيالكوتي في «حاشية شرح المواقف».

(٣) والحصر في الأربعة استقرائي والأقسام كلية.

ووجه ضبطها(١): أن الكيفية إما أن تكون بحيث لا تعرض للشيء إلا بواسطة الكَمِيَّة وهي المختصة بالكَمِيَّة أو لا تكون كذلك، وحينئذ إما أن تكون مدركة بإحدىٰ الحواس الظاهرة **وهي المحسوسة**(٢) أو لا، حينئذ إما أن تكون مختصة بذوات الأنفس **فهي النفسانية** أو لا، وتنحصر بحكم الاستقراء في الاستعدادية.

أما الكيفيات المحسوسة فهي إما راسخة(٣) كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر وتسمىٰ انفعاليات، وإما غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل(٤) وتسمىٰ انفعالات، وكأنهم سموا أولًا الكيفيات المحسوسة بالانفعالات لكونها أسبابًا لانفعالات الحواس(٥)، ولمَّا كانت الراسخة منها لرسوخها أقوىٰ من غيرها في كونها انفعالًا بهذا المعنىٰ خُصِّصتْ باسم الانفعالية بزيادة ياء النِسبة للتوكيد

---

(١) المقصود بهذا التقسيم ضبط الأقسام -كما قال- وسهولة الاستقراء، لا أنه مأخذ الحصر الذي هو استقرائي كما تقدم.

(٢) في المطبوع «بإحدىٰ الحواس الظاهرة المحسوسة» دون «وهي» قبل «المحسوسة» والصحيح ما أثبتُ، إذ إن المدركة بإحدىٰ الحواس الظاهرة هي المحسوسة لا أن الحواس نفسها محسوسة، وتقييد الحواس بالظاهرة لإخراج الحواس الباطنة التي قال بها الفلاسفة بناءً علىٰ أصولهم ونفاها المتكلمون، فالمقصود بها الكيفيات المُدرَكة بالبصر أو السمع أو الشم أو الذوق أو اللمس، فلا يدخل فيها المُدرَك بالحواس الباطنة أي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة.

(٣) أي ثابتة في موضوعها يعسر زوالها عنه كما يحكم به الحسُّ.

(٤) الوجل هو الخوف والفزع، والمقصود ما يظهر علىٰ الإنسان من حُمْرة عند الخجل أو صُفرة عند الخوف، هذا التغيُّر يطرأ ثم يزول سريعًا فهو من الانفعالات.

(٥) فالكيفية سبب لانفعال الحاسة وبالتالي لوجود الإحساس.

والمبالغة على مثال أحمري[1] لشديد الحمرة، فزال عنها اسم الانفعال الذي كان متناولًا لها في أول الوضع، واستمر الانفعال مختصًا بغير الراسخة[2].

وأنواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس:

النوع الأول

الملموسات المسماة بأوائل المحسوسات لوجهين:

أحدهما: عموم القوة اللامسة، إذ لا يخلو عنها حيوان؛ لأن بقاءه باعتدال مِزاجِه[3] فلابد من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة له، فلذا جعلت هذه القوة

(١) في المطبوع «أحمر» بدون زيادة ياء النسبة، والصحيح ما أثبت وفق ما يقتضيه السياق.

(٢) فحُرمت الانفعالات من إطلاق اسم جنسها عليها أي «انفعالي» تنبيهًا على قصور فيها لقصر مدتها وسرعة زوالها.

(٣) المِزاج (بكسر الميم) كيفية متوسطة بين الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، ولكل نوع مزاجه الذي يناسبه، واعتداله ليس من التعادل الذي هو التكافؤ بل من العدل في القسمة. اشترط الحكماء اعتدال مزاج البدن لوجود الحياة واستمرارها كما سيأتي، ويطلق المزاج كذلك على امتزاج الأخلاط الأربعة في البدن. وبين المعنيين ترابط قوي، وهو المقصود عند إطلاق «مزاج البدن» أي ما يمتزج فيه من الاخلاط الأربعة المكونة.

وتفصيل الأمر باختصار أن قدماء اليونان اعتقدوا بوجود أخلاط أربعة أو سوائل في جسد الإنسان يتكون منها مزاجه بشكل فردي، فيختلف مزاج كل إنسان عن الآخر وتؤثر نسب وجود تلك الأخلاط وكمياتها في صحة الإنسان البدنية والنفسية والعقلية، عُرفت هذه بنظرية الأخلاط الأربعة، وقد سادت الطب القديم وبنى عليها أبقراط فمن تلاه، وانتشرت بين الحضارات التي أخذت عن اليونان كالروم والفرس والمسلمين والأوروبيين وظلت هي النظرية المسيطرة في الطب في تفسير الأمراض والعلل الجسدية والنفسية وعلاجها إلى القرن التاسع عشر الميلادي

منتشرة في أعضائه[١]، وأما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة، فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الأربعة[٢]، وكالخلد[٣] الفاقد لحاسة البصر[٤].

عندما ظهرت النظرية الجرثومية للأمراض «Germ Theory of Disease» التي أبطلت هذا الاعتقاد القديم باكتشاف البكتريا، ورصدها ورصد علاقتها المباشرة بمرض الإنسان فتغيَّر بناء الطب كلية تبعًا لذلك. والأخلاط الأربعة هي الصفراء والسوداء والبلغم والدم، توازن هذه الأخلاط في الجسد يعطيه صحة جيدة واعتدالًا في المزاج، بينما يؤدي وجود فائض أو نقص أو خروج عن التوازن فيها إلى ظهور الأمراض المختلفة حسب الاختلال وقدره، هذا الاختلال قد يكون بسبب النظام الغذائي أو الطقس أو حتى مجرد استنشاق أبخرة، وترتبط هذه النظرية بنظرية العناصر أو الأُسطقسات الأربعة التي اعتقدها قدماء اليونان: التراب والنار والماء والهواء، إذ يتكون كل خليط من نِسب متفاوتة من هذه العناصر الأربعة والتفصيل في المطولات.

(١) أي في ظاهر جميع الأعضاء لا يختص اللمس بعضو معين كما البصر أو السمع مثلاً، وذلك صيانة لجميع البدن عن أي أذى قد يلحق اعتدال مزاجه من مؤثر خارجي كطقس أو بخار أو نار أو غير ذلك، وهذا صحيح وفق الطب الحديث، إذ العين تحوي أعصابًا للبصر وأُخرى للإحساس بالألم والحرارة ونحوهما أي إحساس اللمس، وكذا الأذن وكذا اللسان يحوي أعصابًا للذوق وأخرى للإحساس بالألم والحرارة والبرودة وكذا الأنف، فليس شيء من ظاهر الجسد يخلو من اللمس.

(٢) أي ما عدا اللمس، والخَرَاطين جمع خُرْطُون بضم الخاء والطاء، وهي دِيدان حمراء طويلة تكون في عمق الأرض الندية وطين الأنهار.

(٣) في المطبوع «كالخلو» والصحيح ما أثبت أخذًا من السياق ومن «شرح المواقف»، والخُلْد بضم الخاء وسكون اللام الحيوان القارض المعروف.

(٤) في المطبوع في هذا الموضع «النافذ لحاسة البصر» وقبله «النافذ للمشاعر» بدل «الفاقد» في الموضعين. والصحيح ما أثبتُّ وفق السياق ووفق ما هو في «شرح المواقف».

والثاني: أن الأجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات، والسرُّ فيه أن الإبصار يتوقف على توسط جسم شفاف -أي خال عن الألوان- لئلا تشتغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المُبصَر على ما ينبغي، والذوقُ يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم، والشمُّ يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة ويختلط بأجزاء من حاملها، والسمعُ يتوقف على ما يحمل الصوت إليه فلابدَّ أن يكون في نفسه خاليًا عنه، بخلاف اللمس فإنه لا حاجة به إلى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات(١).

وأصولها: الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة(٢)، ومن المشهور في خواص الحرارة أنها تُفَرِّق المُختلفات وتجمع المتشاكلات(٣)، وتلك تابعة لخاصة أخرى وهي

(١) حاصل هذا الوجه الثاني عموم وجود اللمس في كل حين لعدم توقفه على وجود وسيط يناسب أن يخلو عن التكيف بالكيفيات المذكورة لئلا يؤثر في إدراكها عند وجود المؤثر، وحاصل الوجه الأول عموم وجود اللمس في كل الحيوانات.

(٢) ما يقابل الحرارة أي البرودة، وهذه الأربعة أصول الكيفيات الملموسة التي تحصل الكيفيات المركبة من امتزاجها.

(٣) وجعله ابن سينا في «الشفاء» حقيقة الحرارة فقال: «هي التي تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس»، وزاد في «رسالة الحدود» بأنها «كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة». وشرحوا ذلك بأنَّ في الحرارة قوةٌ محركة إلى فوق تُحدث في محلها الخفة المقتضية لتلك الحركة، فإذا أثرت الحرارة في جسم مركب من أجزاء تختلف درجة لطافتها وكثافتها فإن اللطيف من تلك الأجزاء ينفعل انفعالًا أسرع من الكثيف منها، فيقبل لذلك الحرارة أسرع من الكثيف وتحدث فيه الخفة قبل الأجزاء الكثيفة فيبادر إلى الصعود الألطف فالألطف فالأكثف لأن انفعال الكثيف بطيء كالهواء ينفعل بالحرارة أسرع من التربة، فعند ذلك يحدث تفريق المختلفات فينفك الجسم إلى أجزاءه المختلفة اللطافة والكثافة، وأما أن الحرارة تجمع

التحريك إلى فوق لإحداثها الخِفَّة المُقتضية لذلك. ومحل ما ذكر من الجمع والتفريق ما لم يشتد التحام الأجزاء وإلا صعد الكل إن كان الغالب هو اللطيف كما في النُّوشادُر(١)، أو حدث مجرد سخونة واحتيج في تَلْيينِه إلى الاستعانة بأعمال أُخر إن غلب الكثيف جدًا(٢)، وإلا حدث تَسييل كما في الرصاص أو تَليين كما في الحديد(٣). وما يتوهم من أن النار تُفَرِّق المتماثلات كأجزاء الماء أو تجمع المختلفات كصفرة البيض وبياضه فهو إحالة إلى الهواء في الأول، وفي(٤) القوام في الثاني(٥).

بين المتماثلات فهي معدة للاجتماع بين المتماثلات لا أنها تجمعها بالفعل، فنسبة الاجتماع إليها كما تنسب الأفعال إلى ما يهيئها ويعدها.

(١) النُوشادُر: فارسية معربة من «نُوش آذُر»، نوش بمعنى شراب، وآذُر بمعنى النار كما في المعجم الفارسي الإنجليزي الشامل، وتكتب «نُشادُر» أيضًا، وهو الأمونيا «Ammonia» كما في «الموسوعة العربية العالمية» ووصف فيها بأنه غاز قِلْوي لا لون له، عَرفه العرب والمسلمون والشعوب الأخرى واستخدموه في الطب وفي تحسين الزرع سِمَادًا، وفي استخدامات أخرى.

(٢) أي إن غلبت الأجزاء الكثيفة جدًا لم تفد الحرارة أكثر من حصول مجرد سخونة في الجسم، واحتيج في تليين الجسم استخدام مواد أخرى، ويضربون مثلًا لهذا الجسم الكثيف بالطَلْق حيث ذكروا إنه يحتاج في تليينه إلى حيل يتولاها أصحاب الإكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالًا كالكبريت والزرنيخ، ولذلك قيل: «من حل الطلق استغنى عن الخلق» كما في «شرح المواقف».

(٣) أي وإلا إن لم يغلب الكثيف جدًا بل كان ثمة تعادل بين الأجزاء الكثيفة والأجزاء اللطيفة حصل تسييل، أي تَحَوَّل الصلبُ سائلًا كما في الرصاص، أو حصل تليين كما في الحديد، وفسَّر في «شرح المواقف» ذلك بأنه «كلما حاول اللطيف الخفيف صعودًا مَنَعه الكثيف الثقيل عن ذلك فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران».

(٤) في المطبوع «إلى» والصحيح «في» كما أثبتُ وفق ما يقتضيه السياق.

(٥) هذا دفع إيراد على ما ذُكر سابقًا من تفريق الحرارة للمختلفات وتجميعها للمتماثلات بأن

ومن خواص البرودة أنها تجمع المُتشاكلات وغير المتشاكلات[١]. ثم ما تُدرَك حرارتهُ بالفعل كالنار يُسمى[٢] حارًا..........................

هذا لا يحدث في الماء، إذ هو متماثل الأجزاء ومع ذلك تصعده الحرارة بالتبخير وتفرق بعضه عن بعض، ولا يحدث في صفار البيض وبياضه، إذ إن الحرارة تجمعهما رغم اختلافهما، فهذا قادح فيما ذكر من تفريق الحرارة للمختلف وتجميعها للمتماثل، ودفع الإيراد بأن هذا من الوهم فقط إذ إن ما تفعله الحرارة في الماء إحالة لا تفريق إذ ينقلب بعض الماء هواء بفعل الحرارة وهذا الهواء يتحرك إلى الفوق بطبعه، وأثناء ذلك يختلط ببعض الأجزاء المائية ويلتزق بها فيحملها معه ليتكون من مجموع ذلك البخار، وهذا يسمى إحالةً لا تفريقًا، إذ التفريق لم يأت من الحرارة وفعلها بل من الإلتزاق وهو ليس فعل الحرارة بل وقع تاليًا لفعلها الذي هو الإحالة كما في «الشفاء» لابن سينا، وأمّا بياض البيض وصفاره فكذلك وهم إذ فعل الحرارة في البيض إحالة في قوامه لا جمع بين مختلفين، إذ الحرارة توجب غلظًا في قوام الصفرة والبياض بحسب قابليتهما كما علق الفناري في «حاشية شرح المواقف»، والانضمام بينهما كان حاصلًا قبل تأثير الحرارة فيهما كما يشهد به الحس، وما ذكره من إيجاب الحرارة غلظة في قوام الصفرة والبياض صحيح بمقياس العلم الحديث، إذ إن الحرارة العالية تغير من تركيب بروتين البيض أي الزلال بعملية إزالة الطبع «Denaturation» فتتغير تركيبة البروتينات والزُلال في البيض ويغلظ قوامه، وكذا تفعل الحرارة في كل بروتين، لذا لا يستطيع الإنسان أن يحيا في درجة حرارة فوق الخمسين المئوية طويلًا؛ لأن بروتينات جسده تبدأ في التغير فتتعطل الإنزيمات في جسده عن عملها، ويتبع ذلك الموت كما جرت به العادة الإلهية.

(١) قال الآمدي في كتابه «المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين»: «الاتحاد في النوعية يقال له مشاكلة، والاتحاد في الجنسية يقال له مجانسة». وهذا الذي ذكره هو خاصية البرودة، واختلفوا في وجودها من عدمه وفي نوع المقابلة بينها وبين الحرارة، فذهب في «شرح حكمة العين» إلى أنها عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حارًا، وعلى هذا فهي عدمية والتقابل بينها وبين الحرارة تقابل العدم والملكة، لكن الأصفهاني في «شرح الطوالع» انتقد ذلك بأنَّ البرودة محسوسة والمحسوس ليس عدمًا، وجعلها كيفية وجودية تقابل الحرارة مقابلة الضد الوجودي.

(٢) في المطبوع «تسمى» والذي يقتضيه السياق ما أثبتُ.

بالفعل[١]. **ومن خواص الرطوبة** عكس ما ذكر للحرارة[٢]، **والرطوبة كيفية** تقتضي سهولة الالتصاق[٣]، واليبوسة بخلافها[٤]. وقد تُعدُّ من الملموسات **البِلَّة واللزوجة واللطافة** ومقابلاتها، **وهي الجَفافة والهَشاشة والكَثافة.**

فاللزوجة هي كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق واتصال الامتداد، وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل[٥]. والهشاشة

(١) يشير إلى مسألة اصطلاحية، وهي: أن الموصوف بالحار أو الحرارة على قسمين: **حارٌ بالفعل** وهو ما تُحَسُّ حرارته بالحسّ الظاهري كالنار، وحارٌ بالقوة وهو ما لا تُحَسُّ حرارته بالفعل لكن يُحسُّ بها بعد مماسة البدن الحيواني، وتأثره من ذلك الشيء ككثير من الأدوية والأغذية الحارة، وكذا البرودة تنقسم إلى ما هو بارد بالفعل، وما هو بارد بالقوة.

(٢) لعله يقصد فعل التفريق الناتج عن التسخين، فإن الرطوبة تُسهِّل الالتصاق، وبالتالي يخالف فعلها فعل الحرارة من هذه الحيثية.

(٣) تمام هذا أنها تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وتقتضي كذلك سهولة الانفصال عنه، كما اختاره الإمام الرازي في تفسير الرطوبة في «المباحث المشرقية». وأضاف بعضهم اقتضاء سهولة التشكل بالمحيط، وأهمية إضافة سهولة الانفصال تظهر عند إيراد مثل العسل، فإن ابن سينا في «الشفاء» أورد على تعريف الرطوبة بأنها كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بأنه يقتضي أن العسل أرطب من الماءِ؛ لأنه أشد التصاقًا.

وجوابه أنه يلزم لو فسرنا الرطوبة بنفس الالتصاق لا بأنها عبارة عن سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال، فالعسل وإن كان ألصق من الماء إلا أن الانفصال عنه أعسر فليس أرطب من الماء.

(٤) فهي كيفية تقتضي عُسر الالتصاق بالغير وعُسر الانفصال عنه. وأضاف بعضهم اقتضاء عسر التشكل أي بما يحيط بالجسم الموصوف بها –خلاف الماء مع الكوب مثلا– أو بتأثير مؤثر –خلاف الطين يتشكل بالضغط عليه مثلًا–، واختار الإمام الرازي في «المباحث المشرقية» أنها الكيفية التي يكون بها الجسم سهل التفرق عسر الاجتماع، وتقابل الرطوبة تقابل التضاد **فهي** وجودية.

(٥) لأجل هذا الامتزاج ذكر ابن سينا في «الشفاء» أنها كيفية مزاجية لا بسيطة، فاللَّزج مركب من

هي ما يقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق[١]. واللطافة قد تقال لرقة القوام[٢] كما في الماء والهواء، ولسهولة قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة كما في القند[٣] وهو السكر، ولسرعة التأثر من الملاقي كما في الورد، وللشفافية كما في الفلك[٤]، والكثافة تقابلها بمعانيها. والبَلَّة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم[٥]،

رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج جدًا مع غلبة الرطب على اليابس.

(١) فالهشاشة مقابلة للُّزوجة، وتحدث من امتزاج يابس كثير مع رطب قليل عكس اللزوجة، فيسهل تفريقه بسبب غلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج، كما في «شرح المواقف».

(٢) رقة القوام هي سهولة قبول الأشكال وتركها، وهي غير الرطوبة إذ الرطوبة: كيفية تقتضي سهولة قبول الأشكال وتركها، كما تقدم، فالرطوبة «تقتضي» السهولة بينما رقة القوام هي نفس السهولة، وقد نبَّه على هذا الفرق السيالكوتي في «حاشية شرح المواقف» نقلًا عن «الشفاء» لابن سينا، وهي على هذا ليست من مقولة الكيف.

(٣) في المطبوع «الفند» بالفاء، والصحيح «القند» بالقاف، وهو عصارة قصب السكر إذا جُمِّدَ كما في «لسان العرب».

(٤) لَمَّا كانت الأفلاك عند المشائين أجسامًا كُرية مادية صلبة تتحرك على الاستدارة ويحيط كل منها بالآخر وكانت الأرض في مركز هذا النظام فقد قالوا بشفافية هذه الأفلاك وعدم رؤيتها وإلا ما أمكننا رؤية ضوء أو نور النجوم والكواكب التي توجد فيها؛ لأن غير الشفاف يمنع نفوذ الضوء خلاله، واللطافة على تفسيرها بالشفافية لا تكون من الملموسات كما ذكر في «شرح حكمة العين» وعلى هذا فللطافة معان أربعة تطلق عليها بالاشتراك اللفظي، فهي حقيقة في كل منها على ما قاله الجرجاني في «شرح المواقف».

(٥) البَلَّة بفتح الباء وكسرها والابتلال بنفس المعنى، فسرها الشيخ الرئيس في «الشفاء» وفي «الإشارات» بأنها «الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم» أي الرطوبة المكتسبة لظاهر جسم من جسم آخر رطب، لذا هي غريبة أي لا من ذات الجسم، وقال الكاتبي في شرح «حكمة العين»: «الجسم الذي طبيعته لا تقتضي الرطوبة فإن لم يلتصق به جسم رطب فهو الجاف وإلا

فإن كانت نافذة إلى باطنه[١] فهي الإنقاع[٢]، والجفافة: عدم ملكة البلة.

ومنها -أي الكيفيات الملموسة- الاعتماد[٣] إن أريد به المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة إلى جهة[٤]، وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية

فهو المبتل».اهـ. فالجفاف عدم البَلَّة عمَّا من شأنه أن يبتل، والتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم كما سيذكر المصنف. والرطب ما رطوبته من نفسه لا من غيره، أي الذي تقتضي صورته النوعية لكيفية الرطوبة المتقدمة كالماء، لكن جعل بعضهم البَلَّة بمعنى الرطب بلا تفريق.

(١) في المطبوع «باطنها» والصحيح «باطنه» وفق السياق، أي باطن الجسم.

(٢) في المطبوع «الانقطاع» والصحيح «الإنقاع» كما في «شرح المواقف» ووفق ما يقتضيه السياق. قال في «شرح المواقف»: «المبتل هو الجسم الذي التصق بظاهره [جسم رطب]، والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وأفاده لينا».

(٣) الاعتماد عند المتكلمين هو المَيل -بفتح الميم- عند الفلاسفة.

(٤) فعلى هذا التعريف يكون الميل/ الاعتماد من الكيفيات المحسوسة، والمدافعة من دافع عنه الشيء أي أبعده، فالميل/ الاعتماد هو مدافعة الجسم لمانع يمنعه من الحركة في اتجاه ما، أو هو كيفية تورث الجسم تلك المدافعة كما سيأتي في التعريف الثاني، وقوله «المدافعة المحسوسة» في التعريف أي التي نحس بها عند حمل حجر ثقيل مثلًا إذ نحس به ميلًا إلى جهة الأسفل، وإن نفخنا كرة بالهواء وغمرناها قسرًا في الماء ثم وضعنا يدنا فوقها أحسسنا منها ميلًا إلى الصعود إلى الأعلى، فهذه المدافعة أو ما يوجبها هي التي يسميها الحكماء ميلًا ويسميها المتكلمون اعتمادًا.

ويُعلم من هذا أن وجود الميل في الأجسام بديهي والعلم به ضروري رغم إنكار بعض المتكلمين كالأستاذ الاسفراييني له على ما نقل في «شرح المواقف»، ولعله قصد نفي وجود الكيفية التي هي علة للمدافعة لا نفس المدافعة المحسوسة فإن إنكارها مكابرة لا تصدر عن مثلِه، ونحن نعلم اليوم أن ميلَ الجسمِ للسقوط والحركة نحو الأسفل إنما هو بسبب الجاذبية الأرضية التي تنتج من تقوُّس الزمكان بسبب كتلة جرم كرة الأرض على ما بينه ألبرت أينشتاين في النظرية النِسبية العامة وبرهنت عليه الكشوف الفلكية والفيزيائية اللاحقة، وتقريبه بتصور

يكون بها الجسم مدافعًا لما يمنعه عن الحركة إلى جهة[١] وانظر هو من أي قسم من أقسام الكيف[٢].

والحقيقي من أنواع الاعتماد[٣] الذي لا يلحقه التبدل أصلاً اثنان، هما الثقل والخفة، أعني الميل الهابط والصاعد[٤]، فإن الحقيقي من الجهات هو الفوق

نسيج الزمكان كقطعة قُماشٍ معلقة مَشدودة الأطراف ثم يوضع على ذلك القماش كرة حديدية ثقيلة فتسبب تقوسًا وتحدبًا في سطح القماش المشدود المحيط بموضعها بحيث أن كل ما نضعه في أطراف القماش حول الكرة يتدحرج نحوها بسبب انحدار القماش تجاهها، فكذلك كل شيء موجود في نسيج الزمكان المحيط بالأرض يسقط نحو الأرض بسبب التَقَعُّر الذي تسببه في ذلك النسيج الذي توجد فيه هي وبقية الأجرام السماوية، هذا التدحرج أو السقوط نحو مركز الأرض هو ما نسميه ظاهرة الجاذبية الأرضية، وأما الميل إلى الأعلى في مثال الكرة المنفوخة فسببه اختلاف الكثافة بين الهواء والماء، وبسبب هذا الاختلاف تطفو السفن الحديدية الضخمة على الماء لما تحويه في جوفها من هواء بسبب تصميمها.

(١) هكذا حده ابن سينا في «رسالة الحدود»، وعليه يكون الاعتماد عِلَّة ومبدأ المدافعة لا نفسها.

(٢) أي على تفسير الاعتماد بأنه كيفية لا بنفس المدافعة؛ لأنه عندئذ يخرج عن أن يكون من الكيفيات المحسوسة، فيحتاج أن ننظر ونبحث تحت أي أنواع الكيف يقع.

(٣) أنواع الاعتماد ستة بحسب ميل الجسم وحركته في الجهات السِتّ، أي الأمام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت، فيمكن أن يميل الجسم إلى أيَّة واحدة من هذه الجهات تبعًا للقوة المؤثرة عليه، هذه هي الجهات الست عند العامة والحصر فيها مسامحة؛ لأنها أكثر من ذلك في الواقع.

(٤) في التعبير عن الميل إلى الفوق وإلى الأسفل بالحقيقي وحصره فيهما نَظَرٌ، إذ اللفظة مشعرة بأن ما سواهما من الاعتمادات متخيلة أو عدمية، وهذا ليس صحيحًا، فإن المدافعة إلى الأمام أو الخلف أو اليمين أو الشمال عند وجود موجب من قوة خارجية أو وضع مكاني محسوسة وإنكارها أو جعلها عدمية اعتبارية مكابرة على ما فيه من التحكم بجعل الفوقية والسفلية فقط الحقيقية

والتحت فقط، حتى لو انتكس الإنسان لم يصر فوقه تحت وتحته فوق، بل صار رجله إلى فوق ورأسه إلى تحت[1]، وأيضًا هما جهتان متمايزتان بالطبع فإن بعض

الموجودة دون ما سواها مع تساويها جميعًا في الحسّ، والمدافعة إلى الأمام رغم انقلابها مدافعة إلى الخلف بتغير وجهة الجسد إلا أنها تبقى مدافعة وجودية ويبقى ثمّ شيء وجودي عرض زائد على جوهرية الجسد يدفع به في ذلك الاتجاه سواء كان وجهه إليه (أمام) أو ظهره إليه (خلف)، فلعل الأفضل التعبير عن المراد بغير لفظ «الحقيقي» كالطبعي أو الثابت أو المطلق بمعنى أن الميل إلى الأعلى وإلى الأسفل هو الميل المطلق الذي يوجد على الدوام ولا يتبدل بتبدل وضع الإنسان على ما هو مراد المصنف، وهو أيضًا محل نَظَرٍ أُبيِّنه فيما يلي.

(١) **المراد بالجهة**: منتهى الإشارة الحسية، وما ذكره مبني على التصور القديم للكون وفق النموذج البطلمي الذي ساد العلوم وتصورات العوام إلى وقت ليس بالبعيد نِسبيًا، ويقوم هذا التصور على أن الأرض كرة تقع في مركز الكون ومركز هذه الكرة هو المركز الحقيقي للعالم، ويحيط بالكرة فلك القمر الذي يحيط به بدوره فلك آخر فآخر هكذا وصولًا إلى الفلك الأعظم أو فلك الأفلاك أو الأطلس على اختلاف التسميات وهو حد العالم الذي ليس وراءه شيء منه، وكل فلك هو في نفسه كرة تدور على قطبين وتتحرك الأجرام السماوية التي على سطحها بحركتها، فالعالم بمجموعه كُرِيُّ الشكل وهو كرات متتالية بعضها داخل بعض وصولًا إلى كرة الأرض التي نعيش عليه.

أما الأرض فقد كانت في تصورهم ثابتة لا تتحرك ولا تدور لا حول نفسها ولا حول الشمس، بل كل الأفلاك تدور حولها هي ويحدث بحركة الأفلاك الليل والنهار واختلاف الفصول وتوالي السنين إذ الزمان كما تقدم هو مقدار حركة الفلك الأعظم، وعلى هذا التصور البطلمي بنوا تصورهم للجهات، فقالوا: إن جهة الفوق هي مُحدَّب الفلك الأعظم، ولذا يسمونه محدد الجهات وهو قول أكثرهم، وقيل: بل هي مُقعَّر فلك القمر وضعَّفوه. أما جهة السفل فهي مركز الأرض الذي هو مركز الكون كله في تصورهم، وقولنا «محدب الفلك الأعظم» نريد به الجانب الظاهري الخارجي من فلك الأفلاك إذ الحدبة: نتوء في الظهر، و«مقعر فلك القمر» أي عمقه وباطنه؛ لأن القعر من كل شيء مجوف عمقه، والمراد به الجانب الذي يلي الأرض من فلك القمر، فعلى هذا

التصور وبتصور أن الأرض ثابتة لا تتحرك ولا تدور حول نفسها ولا حول الشمس فإن الإنسان أينما وقف من الأرض - وقد كانوا يعتقدون أن ربع الأرض فقط هو المسكون - فإن جهتي الفوق والتحت في حقِّه لا تختلفان؛ لأنها محددتان بمحدب الفلك الأعظم وبمركز الأرض، وهما لا يتغيران بتغير وضع الإنسان حتى لو أنه وقف منكوسًا على رأسه لم يؤثر ذلك في الجهتين لسبق تحديدهما بمرجعين ثابتين لا بنسبتهما إلى جسم الإنسان ووضعه الاعتباري، فسيبقى الفوق دائمًا هو إلى الخارج من الكرة الأرضية، وسيبقى السفل دائمًا متجها إلى مركز الأرض.

وعليه الواقف على رأسِه رأسُه إلى الأسفل وقدماه إلى الأعلى على الدوام ولا يصير الفوق تحتًا ولا التحت فوقًا بذلك في حقه، لذا اعتبروا الفوق والتحت فقط هما الجهتان الحقيقيتان، أي لعدم تبدُّل اعتبارهما بتبدل وضع الإنسان ووجهته.

لكن هذا الكلام لا صحة له كما نعلم اليوم وليس إلا محض أوهام وخيالات، فالأرض كرة تدور حولَ نفسها وتدور حولَ الشمس وتدور مع مجموعتها الشمسية حول مركز مجرة درب التبانة التي تنتمي إليها، وتدور كل المجرة بكل ما فيها حول مركز الكتلة المشترك بينها وبين المجرات الأخر، وتتحرك كل المجرات في الكون متباعدة عن بعضها البعض باستمرار إلى أجل مسمى عند الله، وليس الكون كرة في داخلها كرات كما اعتقدوا بل لا شكل محدد له إذ هو في تباعد وتمدد مستمرين فيختلف شكله على الدوام، وبالتالي فالأرض ليست مركزه، ولا مركزها هو مركز الكون حتى يحدد به جهة السفل، بل ما هي إلا كوكب صغير جدًا في أحد أطراف الكون ضمن ألوف ألوف ملايين ملايين الأجرام الأخرى. وبالتالي لا فلك أعظم حتى يكون محدبه هو جهة الفوق المطلق، ولا مركز للكون في جوف الأرض حتى يكون هو جهة السفل المطلق، بل الصحيح الذي لا مناص عنه وفق الكشوف العلمية الحديثة الثابتة اليوم أن الجهات اعتبارية محضة مُتغيِّرة على الدوام، فلا فوق ولا تحت دائمين، والإنسان الواقف في مكان ما من سطح كرة الأرض كمدينة أم درمان وقت الصبح مثلًا يتحول فوقه إلى أسفله بإتمام الأرض استدارة بدرجة ١٨٠ درجة إلى الجهة الأخرى عند حلول وقت المغرب، وذلك الذي يقف على القمر أو المريخ أو المشتري فوقه قد يكون هو سفل ذلك الذي على الأرض أو الزهرة، ومع الدوران الدائم لا

وبعضها بالعكس كالأرض والماء بخلاف سائر الجهات.

والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازمًا كاعتماد الثقيل إلى السفل والخفيف إلى العلو، وغير الطبيعي مجتلبًا كاعتماد الثقيل إلى العلو والخفيف إلى السفل قسرًا[(١)]، والفلاسفة تُسميه ميلاً[(٢)].

حفاظ على شيء ولا ثبات له.

والقول بحقيقية جهتي الأعلى والأسفل هو قول الفلاسفة المبنيُّ على أصولهم وتصورهم للكون وفق النموذج البطلمي القديم الذي حل محله نموذج الكون المتمدد المعاصر، إلا إن بعض المتكلمين وافقهم في هذا القول ولم ينقدوه عليهم رغم مخالفتهم في تلك الأصول بل سَلَّموا لهم به كما تراه في بعض كتب الكلام، وبعضهم لم يُسَلِّم بهذا وقال باعتبارية كل الجهات حتى الفوق والتحت كما نجده مثلا في «المسايرة» للكمال بن الهمام وشَرَحَهَا حيث صرَّح بأن كل الجهات اعتبارية، وأن الفوق: ما حاذى الرأس، وكذا الأسفل: ما حاذى القدمين فيتغير تبعهما، وضرب شارح الكتاب مثلًا بالنملة تقف على السقف فيكون الفوق بالنسبة إليها جهة الأرض؛ لأنه المحاذي لظهرها والأسفل هو جهة السماء، وهو المعقول الذي لا يصادم الكشف العلمي الصحيح الحديث ولا يبني على تصورات ظهر بطلانها.

وقد علمت من هذا تهافت ما يصرح به الحشوية والتيمية من وصف الله بجهة الفوق الحسي، والعجيب استمرارهم في محاولة إثبات هذا الاعتقاد وكونه معقولًا توكؤا على ما قاله الحكماء رغم ظهور خطأ ما قالوا وسقوط النموذج البطلمي فيجتر الواحد منهم مقولات بطليموس الفلكية ويتقعر بها في هذا الزمان، فعليك بالصحيح عقلًا وعلمًا فإن دينك لا يأتي بما يخالف العقل.

(١) الميل/ الاعتماد طبعي أو قسري، والطبعي هو الذي يكون في طبيعة المحل كَمَيْلِ الحجر إلى السقوط إلى الأرض دائمًا وهو الذي تسميه المعتزلة لازمًا، والقسري هو الذي يكون بسبب خارج عن المحل كميل الحجر المقذوف في الهواء إلى الفوق بفعل قوة الدفع وهو يكتفنه في هذه الحالة ميلان: طبعي إلى الأسفل وقسري إلى الفوق، والقسري هو الذي تسميه المعتزلة مُجْتَلبًا.

(٢) أي تسمي الاعتماد مَيلاً، وينقسم عندهم إلى طبيعي وقسري كما تقدم في التعليق السابق.

النوع الثاني

المبصَرات وهي الألوان والأضواء[١]. قال الحكماء: وماعداهما كالصِغَر والكِبَر مبصَرٌ بالتبع[٢]. وإذا رأينا اللون المضيءَ فهناك رؤيتان كل منهما بالذات وإن كانت رؤية اللون مشروطةً برؤية الضوء على ما سيأتي[٣].

---

(١) لم يعرِّف المؤلف الضوء واللون لظهورهما، قال في «شرح المواقف»: «لا يمكن تعريفهما لظهورهما، فإن الإحساس بجزئياتهما قد أطلعنا على ماهيتهما إطلاعًا لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما»، وقد حاول الإمام الرازي تعريف الضوء في «المباحث المشرقية» بـ«أنه الكيفية التي لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشيء آخر» لكن رده العضد الإيجي في «المواقف» بأنه تعريف الأظهر بالأخفى، وعرَّفه السُهرُوردي في «حكمة الإشراق» بأنه «الظاهر بنفسه المُظهر لغيره» وهو لا يغني شيئًا كما هو واضح.

(٢) أي إن إبصار الضوء واللون بالذات، بينما إبصار كل ما عداهما من الأشكال والصغر والكِبرَ والحركة والانحناء والتقوس والاستقامة وغيرها بالتبع، أي بواسطة إبصار الألوان والضوء، فلا يُبصر شيء منها في غياب الضوء واللون.

(٣) جواب اعتراض مفترض: لِمَ جُعلت رؤية اللون بالذات لا بالواسطة مع أن المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على شيء آخر بخلاف اللون الذي لا يرى إلا في وجود الضوء فيكون مرئيًا بواسطة الضوء؟

والجواب: أن معنى المرئي بالعرض هو أن تكون هناك رؤية واحدة تتعلق بشيء ثم تتعلق نفس الرؤية بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيًا ثانيًا بالتبع للأول، وهذا ليس هو الحال في اللون إذ إننا عند رؤيته مضيئًا فإن هناك رؤيتان اثنتان لا رؤية واحدة، إحداهما متعلقة بالضوء بالذات، والأخرى متعلقة باللون كذلك بالذات لا بالتبع، نعم رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء لكنها ليست رؤية واحدة بالتبع كما في الأشكال والحركات مثلًا، والشرط غير المشروط فلكل منهما رؤية مستقلة، ولهذا ينكشف كل من الضوء واللون عند الحسّ انكشافًا تامًا متمايزًا بخلاف رؤية الشكل مثلًا إذ تتعلق الرؤية بلون الجسم ابتداءً ثم تتعلق هي بعينها بمقداره وشكله لذا لم يكن

واختُلف هل اللون غير موجود وكل أنواعه متخيلة فيتُخيَّل البياض من مخالطة[1] الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصغِّرة جدًا[2] والسواد يتُخيل بضد ذلك[3]، أو السواد لون حقيقي لعدم انسلاخه عن الجسم البتة[4]، أو الموجود من أنواعه البياض والسواد والبواقي تحصل بالتركيب كحصول الغَبرةِ إن خُلِطا وحدهما[5]، والحمرة إن خلطا مع الضوء وغلب السواد[6]، والصفرة إن غلب

انكشاف الشكل والمقدار في الحسِّ كانكشاف اللون والضوء، هذا معنى كلام المصنف، والمستفاد من هذا أن الضوء واللون عنده هما الحاملان للرؤية، بمعنى أن الرؤية تكون لهما حقيقة وأصالة، ثم تكون لغيرهما بالتبع.

(١) في المطبوع «مخالفة» والصحيح ما أثبت أخذًا عن «المواقف» للعضد الإيجي والجملة مأخوذة عنه.

(٢) أي إن البياض يحصل من مخالطة جوهر الهواء الحامل لعرض الضوء لأجزاء شفافة صغيرة جدًا - كما في الثلج أو الزجاج المسحوق مثلًا- فينفذ الضوء من خلالها لكونها شفافة فيُرى فيها البياض، هذا ويحسن التنبيه أن المقصود بتخيل البياض أن الذي يُرى من البياض ليس شيئًا غير الضوء، فالتخيل في الحكم بكونه غير الضوء، لا أنه ليس ها هنا شيء ونحن نتخيل شيئًا ونسميه بياضًا.

(٣) أي بعدم نفاذ الهواء الحامل للضوء في عمق الجسم فيتخيل فيه السواد.

(٤) بينما البياض قابل للألوان والقابل للشيء يكون خاليًا عنه فلا يُعدُّ لونًا حقيقيًا على هذا القول، واعترض عليه بأن عدم الانسلاخ أي عدم الزوال لا يدل على كون السواد حقيقيًا إذ يجوز أن يكون سبب تخيله لازمًا للأجسام لا أنه موجود فيها حقيقة.

(٥) في المطبوع «خلط وحده» بالإفراد، والصحيح بالتثنية كما أثبته لكون الكلام عن البياض والسواد، وهو الموافق لما في «شرح المواقف» في هذه المسألة.

(٦) أي تحصل الحُمرة من خلط البياض والسواد مع الضوء حال كون السواد أغلب، ويمثلون له باختلاط سواد الليل مع بياض الغمام مع ضوء الشمس في الغمام الذي أشرقت الشمس عليه فتحدث فيه حمُرة.

الضوء، أو الأصول خمسة: السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة؟[١] أقوال عندهم. وهل الضوء شرط في وجود اللون فلا لون في الظلمة، فإذا أخرج المصباح مثلًا عن البيت المظلم انتفت ألوان الأشياء التي فيها وإذا أعيد صارت ملونة بأمثالها لاستحالة إعادة المعدوم عندهم[٢]، أو لرؤيته أي مع إحاطة الضوء بالمرئي ولذلك كان الجالس في الغار لا يراه الخارج عنه وهو يرى الخارج المستضيء بالنار؟[٣]، قولان عندهم.

ومذهب أهل الحق أن الرؤية أمر يخلقه الله تعالى في الحي على وفق مشيئته[٤]،

(١) أي وتحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة كما يشهد به الحسُّ.

(٢) على هذا القول يحدث اللون في الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه، ثم ينعدم من الوجود في الظلمة، فيبقى الجسم بلا لون مستعدًا لحصول اللون فيه عند وجود الضوء، ثم يعود مثله عند وجود الضوء لا عينه؛ لأن المعدوم لا يعود عينه عندهم وفق أصولهم، وهو قول ابن سينا وطائفة من الحكماء، منهم: ابن الهيثم العالم والفيلسوف المعروف، وذكر له حجَّة خاصة به في «المواقف» ورُدَّ عليها فلتُرَاجَع. واحتج ابن سينا لقوله بأنا لا نرى اللون في الظلمة، وهذا إما لعدم اللون أو لوجود عائق عن رؤيته، ولا يكون إلا الهواء المظلم وهو باطل؛ لأن الهواء المظلم لا يمنع الجالس في الغار من رؤية من في الخارج بينما لا يراه من هو في الخارج وهو في ظلمة الغار فلا يبقى إلا أن اللون ينعدم عند فقد شرط وجوده أي الضوء.

(٣) أي أو أن وجود الضوء شرط لرؤية اللون لا لوجوده، فيبقى موجودًا حال عدم الضوء في الظلام لكن لا نراه لفقد شرط رؤيته لا لوجود عائق ولا لعدم اللون في نفسه، والجالس في الغار لا يراه من في الخارج عنه لعدم إحاطة الضوء به بينما هو يرى من في الخارج لإحاطة الضوء به، وهو قول جمهور الحكماء ومختار الفخر الرازي في «المباحث المشرقية».

(٤) مذهب الأشاعرة أن الرؤية مطلقًا لأي شيء بخلق الله، ولا يشترط فيها ضوء ولا مقابلة ولا تقليب حدقة ولا اتصال شعاع ولا غيرها من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة -شرائط عقلية أو طبعية- وهي في الحقيقة عادية قد تَحدُث الرؤية دونها، ومعطيات العلم الحديث شاهدة

ولا يشترط بضوءٍ ولا غيره كالظلمة[١]، فإن منهم من جعلها شرطًا لرؤية بعض الأشياء، كالتي تلمع وترىٰ بالليل من الكواكب والشُعَل البعيدة ولا ترىٰ في النهار.

والظلمة هي عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئًا. فهي ليست وجودية كما يُعلم مما مرَّ في مسألة الداخل في الغار مع الخارج عنه[٢]. ومما تقدم يُعلم أن الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون علىٰ ما يراه بعض الحكماء[٣]، ولا

بصدق قول الأشاعرة إذ تكفي أية استثارة لأي محل من المحور البصري الممتد من العينين إلىٰ مؤخر الدماغ لتحدث الرؤية وبسط الأمر يطول وتفصيله في كتب الطب والفسيولوجيا.

(١) أي لا يُشترط لوقوع الرؤية عقلاً وجود الضوء، ولا يشترط كذلك الظلمة التي جعلها البعض شرطًا لرؤية بعض الأشياء كالكواكب كما سيذكر، وهذا مبني علىٰ أن الظلمة وجودية وإلا إن اعتبرناها عدمية كما سيأتي فلا يكون الشرط عدميًا، فيمكن وفق مذهبنا رؤية هذه الأشياء المذكورة لاحقًا ولو في وجود ضوء النهار؛ لأن وقوع رؤيتها وقت الظلمة فقط أمر عادي لا عقلي، وعلىٰ مذهب الفلاسفة غير القائلين بكون الظلمة شرطًا تمتنع رؤيتها نهارًا؛ لأن انفعال البصر بضوء النهار أقوىٰ من انفعاله بضوء اللوامع الضعيف فيغطي عليه، ويستحيل رؤيتها نهارًا علىٰ الإطلاق لأجل ذلك، ونحن نقول يستحيل رؤيتها نهارًا عادة لا عقلًا ولا طبعًا فيمكن وقوعه بمشيئة الله.

(٢) فالذي في داخل الغار يرىٰ مَن في الخارج والذي في الخارج لا يراه، ولو كانت الظلمة وجودية حقيقية قائمة بالهواء لكانت مانعة من الإبصار من الجانبين فلا يرىٰ أحدهما الآخر أصلًا علىٰ السواء لقيام المانع بينهما، وقيل: هي وجودية، والتقابل بينها وبين الضوء تقابل التضاد، وقوله «عما من شأنه الضوء» أخرج المجردات فإنها مع أنها ليس فيها ضوء ليس فيها ظلمة إذ ليس من شأنها الضوء عندهم.

(٣) هذا قول ضعيف للبعض. حاصله أن الضوء ليس شيئًا مخالفًا للون، بل هو عبارة عن ظهور لون المضيء، فليس هناك وجود خاص لشيء اسمه الضوء ولا وجود لكيفية زائدة علىٰ اللون، بل الضوء هو ظهور اللون القائم بالمُضيءُ في الحسّ، ولكل لون مراتب من الظهور تتدرج من الضعف

هو أجسام صغار تنفصل من المضيء تتصل بالمستضيء على ما يراه بعضهم محتجًا بأنه يتحرك بالذات[١] بدليل أنه ينحدر من الشمس إلى الأرض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان إلى مكان كما نشاهد في السراج المنقول من موضع إلى موضع، لأنا نمنع ذلك بأنه حدوث للضوء في المقابل للمضيء والحركة وهم[٢].

إلى الشدة، فإذا ألِف الحِسُّ مرتبةً من تلك المراتب ثم شاهد ما هو أكثر ظهورًا من الأول حَسبَ أنَّ هناك بَريقًا ولمعانًا وليس كذلك، بل هو ظهور أتم لذات اللون، فضوء الشمس هو الظهور التام للونه، لكنه لما اشتد ظهوره بَهَرَ البصر فخفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر.

(١) أي محتجًا بأن الضوء يتحرك بالذات، والحركة بالذات من صفات الأجسام المتحيزة لا الكيفيات التي هي أعراض، وسيعبر بالانحدار في مثال الشمس الآتي؛ لأن القائل به يقول بأن الضوء كباقي الأجسام ينحدر من العلو إلى السفل لميل طبيعي فيه نحو الأسفل الذي هو مركز الأرض عندهم.

(٢) جواب استدلال القائل بأن الضوء أجسام صغار تنبعث من المضيء المنعُ، فانتقال الضوء مع انتقال الشمس أو السراج ليس انتقالًا للضوء نفسه كما زعم، بل هو حدوث للضوء في الأجسام المحيطة بالسراج حال انتقاله من مكان إلى آخر فتكتسب الأجسام المحيطة به من ضوءه فتضيء فيتوهم أنه انتقال للضوء، وما ذكر من حركة الضوء من الشمس إلى الأرض وَهمٌ سببه حدوث الضوء في المقابل للشمس أو المصباح الذي يحدث تابعًا للوضع من المضيء، والمحاذاة منه فإذا زالت المحاذاة بحركة المضيء زال الضوء عن المقابل إلى غيره فتوهم انتقال الضوء، هذا بسط كلامه.

لكن الحقيقة أن هذا الذي استبعده الفلاسفة وبعض المتكلمين كما نقل المصنف هو أقرب النماذج القديمة إلى النموذج السائد حاليًا في العلم المعاصر في فَهم وتفسير الضوء ثم التعامل معه والاستفادة منه في التطبيقات الحديثة، فالنموذج السائد حاليًا في الفيزياء يقول بأن الضوء عبارة عن حزمة فوتونات تتحرك معًا، والفوتون عبارة عن جُسيم متناهٍ في الصغر لا كتلة له ولا يمكن شطره، بل يمكن فقط ايجاده وإعدامه، ويوجد هذا الجسيم -الفوتون- عند انتقال إلكترون مثار من مستوى طاقة أعلى في السحابة الإلكترونية المحيطة بالنواة في الذرة إلى مستوى طاقة أدنى،

ثم الضوء إما ذاتي وهو ما كان من ذات المحل بأن لا يكون فائضًا عليه من

فينفصل عن الإلكترون عند حدوث ذلك الانتقال هذا الجُسيم المتحرك بسرعة فائقة الذي يحمل الطاقة الضوئية بسبب وضعه.

وهذا الجسيم يتحرك ويتصرف كموجة في ترددات مختلفة وبأطوال موجية مختلفة لا تتمكن أعيننا إلا من رؤية بعضها، فلما نرى شعاعًا من الضوء فإنًا في الحقيقة نرى ملايين الفوتونات منطلقة متحركة من المصدر، وحسب طول الموجة التي يتحرك بها الفوتون نرى لونه، فالأصفر ما هو إلا ضوء بطول موجي معين أي فوتون يتحرك في موجة بطول موجي معين تفرز في أدمغتنا اللون الأصفر عندما تثير ملاقاتها شبكية العين فتولد فيها تفاعلًا كيميائيًا يتحول إلى طاقة كهربية تنتقل عبر الأعصاب إلى مؤخر الدماغ حيث تحدث الرؤية الحقيقية، ويفسر الدماغ السيل العصبي بصورة ورؤية، وكذا كل لون ما هو إلا ضوء يسافر في طول مَوْجِي معين، وأطول موجة هي تلك التي تفرز لنا اللون الأحمر لذا يستطيع الإنسان رؤيته من على بُعد أطول من بقية الألوان وهذا سِرٌّ جعله في الأنوار الخلفية للسيارات ليُرى من على البعد، فهذا هو اللون كذلك -وفق العلم الحديث- ما هو إلا انعكاس بعض الضوء عن سطح المرئي ولا وجود حقيقي له، فالسطح الذي يعكس الطول الموجي الذي يفرز اللون الأخضر ويمتص بقية الفوتون التي تسافر في طول موجي مختلف يظهر أخضر وهكذا في بقية الألوان، فإن عكس كل الأطوال الموجية ظهر للعين أبيض، وإن امتص كل الفوتونات ظهر للعين أسود، ولذا يسخن الأسود بضوء الشمس أسرع من غيره لامتصاصه كل الضوء ويطرد الأبيض الحرارة الموجودة في شعاع الضوء لعكس كل الضوء، هذه فيزياء بسيطة وتصور هذه المفاهيم بشكل صحيح مهم لتمييز ما قاله القدماء ومَعرِفَةِ صحيحه من سقيمه، وطالب العلم لا يتعصب لرأي بل الحكمة والحق مبتغاه.

ولعل أول قائل بجسمية وجوهرية الضوء هو لوكريتيوس من الفلاسفة الأبيقوريين، وقد دلَّ الرصد والمشاهدة في العلم التجريبي على أن الضوء يتأثر بالجاذبية، أي انحناء الزمكان حول الأرض ويتصرف كجُسَيمٍ كما أنه يتصرف كموجةٍ، فله طبيعتان موجية وجسيمية وتفصيل الأمر في الفيزياء، إلا أنَّ ما يلينا هنا أن ما استبعده الفلاسفة والمتكلمون من كون الضوء أجسامًا صغيرة متحركة هو الموافق للنموذج العلمي الحالي، والذي دلت الأبحاث على صحته حتى الآن، وعلى

مقابلة جسم آخر مضيء كما للشمس ويسمى ضياءً. وإما عَرَضي وهو ما كان بخلاف ذلك كما للقمر ويسمى نورًا[١] أخذًا من قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ

هذا القول ووفق معطيات العلم الحديث فالضوء ليس من مقولة الكيف أي هو جوهر لا عرض، وما ذكروه في ابطال جوهرية الضوء من استدلالات عقلية مدخولة كلها ولا تخلو من ثغرات، وانظرها في «شرح المواقف».

(١) نعلم اليوم أن نور القمر ونور كل شيء مضيء لا يبعث الضوء من نفسه لا ذاتيًا ولا عرضيًا، إنما هو انعكاس لبعض الضوء الساقط عليه، فهو مجرد سطح عاكس لا أكثر، هذا الضوء المنعكس مثل الضوء المنبعث نراه بِولُوجِ شعاعه إلى أعيُنِنَا عبر البؤبؤ وإثارته شبكية العين، لكن المتقدمين ظنوا أن الرؤية تحدث بشعاع يخرج من العين ليسقط على المرئي فنراه بمساعدة الضوء المنبعث منه إن كانت إضاءته ذاتية أو الساقط عليه من مصدر آخر لينطبع على سطحه ويجعله مضيئًا كذلك إن كانت إضاءته عرضية إذ شعاع العين ضعيف عندهم ويحتاج مساندة من ضوء خارجي -ذاتي أو عرضي- ولذا لا نرى في الظلمة، ولولا أن المرئي صار مضيئًا بالذات أو بالعرض ما أمكن رؤيته لعدم مساعدة شعاعًا العين عندئذ، لذا تجدهم يعبرون بأن النور عرضي، وبأنه فاض عليه من المضيء فصار هو كذلك مستضيئًا وكأنه اكتسب الضوء من المصدر وانطبع الضوء على سطحه وكساه كما يفهم من كلامهم لا أنه عكسه فقط دون ان يصير مضيئًا أو مكتسبًا للضوء، وهذا عكس ما أثبته العلم اليوم، وفكرة شعاع العين هذه ابتدأت مع الفيلسوف اليوناني إمبيدوكيليس «Empedocles» عندما طرح في القرن الخامس قبل الميلاد نظرية العناصر الأربعة التي سيطرت بعده على فلاسفة اليونان فترة، اعتقد إمبيدوكيليس أن الإلهة أفروديت صنعت عين الإنسان من العناصر الأربعة وأوقدت نارًا في العين يخرج منها شعاع ترى العين بواسطته ما حولها بمساعدة الضوء الخارجي، وهذه النار تزاداد قوة وضوء بقوة نفس صاحبها وعلو شأنه وعظمته، لذا تجد اليونان والرومان يضخمون أعين قادتهم وعظماءهم جدًا في التماثيل التي يصنعونها لهم لقوة النار داخلها تبعًا لعظمتهم وعلو مكانتهم، من هنا ابتدأت هذه الفكرة ثم قَويت بعد قرن من نشوءها بتبني أفلاطون لها ومحاولته التأسيس لها عقليًا والبرهنة عليها.

واجهت الفكرة معارضة من تشكيك إقليدس في هذا الزعم في القرن الثالث قبل الميلاد

ضِيَآءً ﴾ [يونس: ٥] أي ذات ضياء ﴿ وَٱلْقَمَرَ نُورًا ﴾ [يونس: ٥] أي ذا نور.

والعَرَضيُّ إن كان حصولُه من مقابلة المضيء لذاته كضوء جِرْمِ القمر وضوء وجه الأرض المقابل للشمس فهو الضوء الأول، وإن كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء غير الأول، ويسمى ثانيًا إن كان الواسطة واحدة، وثالثًا ورابعًا وهكذا باعتبار تعدد الوسائط.

والظل هو الضوء الحاصل من الهواء المضيء[1] بالمضيء بالذات كالشمس والنار أو بالغير كالقمر[2]، وقد يشاهد للضوء تَرَقْرُق وتلألؤ على الجسم حتى

وكذلك من قول أرسطو بانطباع صور الأشياء في العين في تفسير الرؤية، لكن تبنّي جالينوس لهذه الرؤية جعلها تعم وتطم بسبب ما له من وزن في الطب، ثم تسربت هذه النظرية إلى المسلمين مع ترجمة كتب اليونان وأثّرت بعد على كثير من الحكماء والمتكلمين فتراها في كتب بعضهم في مواضع عدة كعند بحث رؤية الله تعالى والنقاش فيها بين الأشاعرة والمعتزلة، وكذا أثّرت على أوروبا دهرًا طويلًا قبل أن يبين العلم الحديث خطأها، ولعل الاستثناء الأبرز في هذه الفترة كان ابن الهيثم ولعله أول من نَصَّ في كتبه على أن الرؤية تحدث من دخول الضوء المنبعث أو المنعكس من الأجسام إلى العين لا العكس، وعمل على إثبات ذلك. أما الإمام الرازي فبالرغم من أن ظاهر كلامه في «المباحث المشرقية» يفيد إبطال القول بخروج شعاع من العين وإبطال حدوث الرؤية به إلا أنه مال إلى وجود الضوء داخل العين وإن لم يخرج منها.

(١) هكذا في المطبوع، ولعل الصحيح الأوفق بالسياق «المُضاء».

(٢) هذا التفسير للظل بأنه نوع من الضوء الضعيف مبنيٌّ على ما سبق ذكره من اعتقاد أن المستضيء يكتسب ضوءًا من المضيء، ويثبت ضوء المضيء عليه فيصير هو مصدرًا ثانيًا للضوء، لا أن أشعة الضوء تنعكس عنه كما نعلمه اليوم، ولهذا اعتبروا الظِلَّ نوعًا من الضوء أقل قوة وشدة من مصدره الأصلي، وذلك لأنه ليس ضوءًا كما هو ظاهرٌ وليس كذلك عدمًا للضوء، وإلا كان

كأنه شيء يفيض ويضطرب مجيئًا وذهابًا بحيث يكاد يستره، فإن كان ذاتيًا كما للشمس سُمي شعاعًا، وإن كان عرضيًا كما للمرآة سمي بريقًا[١].

ظلمة لا ظلًا، قال الملا صدرا في «الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة»: «إنَّ الظُّهور المطلق هو الضَّوء والخفاء المطلق هو الظُّلمة والمتوسِّط بينهما الظِّلُّ».اهـ. وبسط هذا أن الظل عند القوم إن لم يكن نوعًا من الضوء فهو ظلمة لا ظل، فالظل عندهم هو الضوء الثاني أو الثالث لا الأول المستضيءُ بالمضيء بالذات، ولابد أن يكون حاصلًا في الجسم من مقابلة الهواء المضيء وإلا لم يكن ظلًا، وذلك أن المضيء بالذات كالشمس مثلًا إذا ارتفعت عن الأفق استضاء جسم الهواء بشعاع الشمس فكان هذا ضوءًا أولًا كما سبق، فإذا حجب هذا الضوء الأول أي حاجب ثبت الضوء في الحاجب وصار الحاجب كذلك مضيئًا ما وراءه بضوءه وكان ما وراء هذا الحاجب ضوءًا ثانيًا بالنسبة إلى الضوء الأول لأنه مستفاد منه، لكنه أقل اضاءة منه وهو ما يُرى ويُعرف بالظل، فالظِّلُّ هو الضوء الثاني الناتج عن ثبوت الضوء الأول في الحاجب.

أما وفق العلم الحديث فإن الظل -ببساطة- هو انعدم بعض الفوتونات عند اصطدامها بجسم مُصمت وعدم مرورها عبرة فيكون ما يحاذي الجسم ويماثله مما هو وراءه من هواء أو جدار أو أي شيء فاقدًا للفوتونات، بينما ما حوله تصله موجة الضوء فيصير ظلمة على هيئة الجسم الحاجز وسط محيط من الضوء. ولَّما كانت الفوتونات ذات طبيعة موجية فإن من خاصيتها الانتشار، فتنتشر الفوتونات المحيطة في حيز الظل فتخفف من ظلمته، لكنها لا تضيء المحل بالكامل إلا إذا بلغ الضوء درجة من القوة والانتشار ليغطي ذلك الحيز بالكامل، فينعدم الظل أو يصغر جدًا -كما نراه- قبل وبعد الزوال، ثم يمتد الظِلُّ شيئًا فشيئًا كما هو مشاهد.

(١) شعاع الضوء وبريقه عند الحكماء والمتكلمين شيئان غير الضوء كما صرح به في المواقف وشرحه، لكنهما في العلم الحديث نفس الضوء أو بمعنى أدق نفس حركة جسيمات الضوء كما ترصدها العين، وذلك الترقرق والتلألؤ الذي ذكر ما هو إلا ارتجاج الفوتونات بسبب اصطدامها بجزيئات الهواء وتأثرها بحركة الهواء أثناء مسيرها، فترى العين بسبب ارتجاج الجسيمات المضيئة الضوء مُتلألأ مُترقرقًا فتصفه بالشعاع أو البريق، ضوء الشمس والنجوم والكواكب مثلًا تسير جسيماته في خط واحد دون تلألؤ لأن الفضاء خارج الكرة الأرضية خال عن الهواء والمُعيقات،

النوع الثالث

المسموعات وهي الأصوات، وسَمْعُها بمحض خلق الله تعالى[1]، وقالت

لكن عند دخول الضوء من الفضاء إلى الغلاف الجوي يبدأ في الترقرق والتلألؤ بسبب اضطراب جزيئات الهواء، وبسبب اصطدام الفوتونات ببعض تلك الجزيئات فيترقرق.

(١) هذا على مذهب الأشاعرة، وليس فيه دعوة للجهل أو ترويج له، إذ ليس المراد الوقوف عند تفسير الظاهرة بأنها من خلق الله وكفى، وليس إله الأشاعرة إله الفجوات «God of the gaps» كما يشيعه البعض اليوم، وإنما المقصود ما هو وراء الظاهرة المشاهدة، المقصود الفاعل الحقيقي لا الظاهري للمشاهدة، فالأشاعرة لا ينفون ارتباط الأسباب بمسبباتها لكن ذلك الارتباط عندهم عِنديٌّ لا عِلِّيٌّ، وهذا لا ينافي الاجتهاد في الكشف عن ذلك الارتباط السببي العِنديِّ الذي يخلق الله بعد توفره الصوت على ما جرت به العادة الإلهية وتسخيره واستخدامه في خير البشرية وكشف خبايا الكون على ما يريد العلم التجريبي، ومعرفتنا بكيفية حدوث الظاهرة الطبيعية لا تنفي ولا تبعد وجود مؤثر فاعل خلفها خلافًا لما يروج له الملاحدة، كما أن معرفتنا بكيفية حدوث الحمل وتخلق الجنين وولادة الأطفال لا ينفي أن من خلقهم هو الله، ولا تنافي بين المعرفتين أو القضيتين؛ لأن إحداهما ميتافيزيقية والأخرى تجريبية، فالمجالان مختلفان تمامًا. وفي هذا السياق فإن الصوت عند الفلاسفة هو ما سيذكره من «إيصال الهواء...» إلخ، لكنه متى ما وصل الهواء إلى الأذن وُجِد الصوتُ ولابد لأنه عندهم طبعي لا يتخلَّف عند توفر شرطه وانتفاء مانعه، وعند المعتزلي لا يقبل التخلُّف كذلك؛ لأنه تَوَلُّدٌ لازمٌ للقوة المودعة على قولهم.

أما الأشعري فلا ينفي أن الصوت ينتج عند وصول الهواء إلى الأذن ولا ينفي وجود هذا الارتباط، وأنه هو الكيفية الظاهرية لوجوده، لكن وجود الصوت ليس طَبعيًا ولا هو نتاج قوة مودعة وإنما هو عنده بخلق الله تعالى، فيمكن أن لا يوجد الصوت ولو وصل الهواء إلى الأذن، ويمكن في المقابل أن يوجد الصوت ولو لم يصل الهواء إلى الأذن، وهو الأوفق في الواقع بالحقيقية العلمية المعلومة اليوم، إذ يكفي استثارة عصب السمع في أي محل من مساره ليتولد الصوت في الدماغ كما يُعرف من الطب اليوم. فهذا هو الفرق بين المَوقِفَين وليس المراد من جملة الأشعري البحث الفيزيائي في الأسباب الظاهرة أو منعه بأن هذا خلق الله وكفى، فلا نحتاج معرفة كيفية

الحكماء بإيصال الهواء للصوت لمُقَعَّر الأذن إما بكون القطعة من الهواء المتكيفة بالصوت تخرق الأهوية إلى أن تصل إلى الأذن، أو أنه يوجد كيفية بعد كيفية[١] وهكذا حتى تصل مقعر الأذن، وليس كيفية واحدة تنتقل بذاتها في الأهوية حتى تصل مقعر الأذن لأن انتقال العرض محال.

ولك أن تقول: المحال: انتقال من محل لمحل منفصل مستقل وذلك لِمَا يلزم عليه من قيام العَرَضِ بنفسه بعد مفارقته الأول وقبل وصول الثاني، والهواء شيء واحد متصل فلا مانع من سريان الكيفية فيه، على أن الظاهر تَكَيُّف جميع الهواء بدليل سماع جميع الحاضرين، ويلزم اجتماع مثلين إذا سمعوا أصواتًا متعددة[٢]،

وقوعه، بل معرفة الكيفية الظاهرية لوقوعه عند الأشعري لا تفسر ولا تنفي المؤثر الميتافيزيقي الذي هو خلف الظاهرة فعليًا وإن كانت تلك المعرفة تُفسِّر الارتباط السببي العِنْدِي فهي معرفة تجريبية تقف عند ظاهر الأشياء والبحث الكلامي بحث ميتافيزيقي فلا تَنَافي ولا تَضَاد ولا منع البتة من البحث العلمي، وفهم هذا مهم لأنه مزلة أقدام كثيرين في هذا المقام وغيره عند الحديث عن الظواهر الطبيعية وتفسيرها، والجُلُّ يخبط فيه خبط عشواء.

(١) أي هل ينتقل نَفْس الهواء المتكيف كما هو حتى يلج الأُذُن أو أن الكيفية القائمة بجزء من الهواء تؤثر فيما يجاوره فيتكيَّف بتلك الكيفية، أي توجد كيفية مماثلة للأولى فيما جاور الهواء الأول وهكذا يتوالي وجود الأمثال حتى يلج المثل الأخير الأذن فنسمع الصوت؟ والمعلوم اليوم أن الصوت ينتج من اهتزاز الأجسام ما ينتج اهتزازًا فيما جاورها من الهواء وهذا ينتج اهتزازًا في الهواء المجاور وهكذا يتوالي انتشار الاهتزاز كموجة في بركة ماء حتى يصل إلى هواء الأُذُن فيهتز وفق الاهتزاز الأول فيُحرِك طبْلَة الأذنِ مُنتجًا طاقة ميكانيكية تترجم إلى وَمَضٍ عصبي عبر تحولها إلى طاقة كيميائية فكهربية، وهذا ينتقل إلى الدماغ عبر الأعصاب حيث يحدث الومض العصبي تفاعلًا كيميائيًا ينتج صوتًا مسموعًا في الدماغ، وقد أجاد في «المواقف» وشرحها وفي «شرح المقاصد» في وصف الصوت وكيفية حدوثه ووصوله بما يقارب جدًا ما نعلمه اليوم.

(٢) أي إذا قلنا إن جميع الهواء يتموج فيسمعه جميع الحاضرين فإن ذلك يلزم منه اجتماع مثلين

على أنه يُسمَعُ على بُعدٍ بمجرد النطق بحيث لا يقبل أن الهواء يقطع تلك المسافة في الحال[١]. قال الفخر: «ومما يَرُدَّ التعويلَ على الهواء أنا نسمع خلف الحجاب»[٢].

في محل واحد إذ سمعوا أكثر من صوت في وقت واحد لأن المحل الواحد (الهواء) صار محلًا لكيفيتين اثنتين متماثلتين (صوتين) في آن واحد فيلزم اجتماع المثلين، وهو محال كاجتماع الضدين، كما يعلم من الحكمة والكلام، فما أدى إلى المحال -أي تكيف جميع الهواء بالصوت الواحد- محال، ولعل حل الإشكال على مذهب الحكماء بأنَّ بعض الهواء يتكيَّف بصوت وبعضه بالصوت الآخر، فيَحمِل كل جزء من الهواء كيفية غير التي يحملها الآخر مع وصول كل جزء إلى آذان الجميع، أو لعله في منع كون الصوتين مثلين إذ لا يلزم من كونهما صوتًا تماثلهما، كما لا يلزم من كون الأحمر والأصفر لونًا تماثلهما ولا تضادهما.

وأما حلَّهُ على وفق العلم الحديث ففي أن الصوت هو نفس تموج الهواء بحركة المصوِّت وليس عرضًا، أي كيفية وجودية زائدة على التموج أي الحركة كما قال الفلاسفة فهو حركة الهواء، ثم تُنقل تلك التموجات إلى الدماغ عبر الأُذن فيترجمها الدماغ إلى صوت فلا اجتماع مثلين في محل، ولا كيفية وُجُودِيَّة عَرَضية قائمة بالهواء غير حركته وفق اهتزاز المصوّت أصلًا، وهذا ما يقوله العلم التجريبي الحديث.

(١) أي مما يدل على أن جميع الهواء يتكيف بالصوت شيئًا فشيئًا بالإضافة إلى ما سبق من سماع جميع الحاضرين له أن الصوت يسمع من على البعد بمجرد صدوره عن صاحبه، ولو كان انتقال الصوت بانتقال قطعة الهواء المُتكيفة به لما كان ذلك؛ لأنه يبعد أن ينتقل الهواء بتلك السرعة من البعد، لكن تكيف أجزاءه تواليًا بسرعة ممكن. فهذا دليل آخر على القول بتموج جميع الهواء شيئًا فشيئًا بالصوت، سواء فسرته على مذهب الفلاسفة بأنه كيفية وجودية، أو فسرته بنفس التموج الذي ينتقل في الهواء أو الوسط الناقل بسرعة فائقة (سرعة الصوت) على ما هو في العلم الحديث.

(٢) لم أجد هذا القول في أيٍّ من كتب الإمام الرازي المطبوعة التي تيسرت لي، وما في «المباحث المشرقية» خلافه.

وما في شرح الكبرىٰ عن شرف الدين بن التِلِمْسَاني[١] من أنه إن أراد حجابًا سادًا من جميع الجهات فالسماع خلفه ممنوع، وإن كان من بعض الجهات فلا يضر[٢]. غيرُ ظاهرٍ إذ لا وجه لمنع الأول[٣] مع أن لعبة الصبيان مسدودة من كل جهة،

(١) في المطبوع «شريف» والصحيح ما أثبتُ. هو الإمام شرف الدين ابن التلمساني (٥٦٧ - ٦٤٤ هـ) أبو محمد عبد الله بن محمد بن علي الفهري المصري، المعروف بابن التلمساني، أصولي متكلم بارع، تتلمذ علىٰ العز بن عبد السلام وشَرَحَ «معالم أصول الدين» للإمام الرازي و«لمع الأدلة» للإمام الجويني، أكثر الإمام السنوسي من النقل عنه في كتبه وكان يُجِلّه ويعظمه.

(٢) أي فلا يضر قضية كون الحامل للصوت هو الهواء، والتعويل عليه لنفاذ الهواء من بعض الجهات في الحال الثانية فيسمع الصوت، ولعدم نفاذه البتة في الحال الأولىٰ فلا يسمع الصوت، فكلا الحالين لا ينفي أن الحامل للصوت هو الهواء، ولا يصح إيراد الإمام الرازي إن صحت النسبة.

(٣) هذا تعليق المصنف علىٰ كلام التلمساني، وحاصله أن رده للاعتراض المنسوب إلىٰ الإمام لا وجه له، إذ تشهد التجربة بأن بعض المحجوب من جميع الجهات يُسمع منه الصوت كما هو مشاهد من سماعنا للصوت من لعب الصبيان بجسم مغلق من جميع الجهات يحوي أحجارًا داخله، فتسمع صوت الأحجار مع عدم اتصال داخله بالهواء خارجه.

وفي الحقيقة هذا الاعتراض المنسوب إلىٰ الإمام وما تلاه -من رد التلمساني عليه ثم استبعاد المصنف لذلك الرد- يدور حول زعم أن الصوت كيفية وجودية يحملها الهواء فلابد من اتصال الهواء لتنتقل عبره -كما سبق- وهو ما لا يتوفر في لعبة الصبيان التي استدل بها المصنف فيبطل. أما علىٰ جعل الصوت هو ذات التموج فإن انتقال الصوت من داخل مغلق من جميع الجهات ممكن بانتقال الاهتزاز عبر جدرانه إن كانت غير سميكة بما يكفي لمنع الاهتزاز وحجب الصوت وغير مصممة لامتصاص الصوت كما هي الجدران المبطنة، ففي هذه الحال ينتقل الاهتزاز حتىٰ عَبْر الجدار المصمت إن لم يكن ثخينًا جدًا كما ينتقل عبر الماء أو أي وسط آخر ليصل إلىٰ الهواء في الجهة المقابلة ليؤثر فيه بالاهتزاز والتموج كذلك ليصل إلىٰ الأُذن ولو ضعيفًا، فعلىٰ هذا لا إشكال. أما علىٰ قول الفلاسفة فلعل الجواب يكون بوجود بعض المَسَام الصغيرة الغير مرئية في الجدران ينفذ منها الهواء المتكيف، كما في بعض الحواشي.

ويُسمَعُ صوتُ حركة الأحجار الصغار فيها.

ومما يَرُدُّ أيضًا كون السمع بالوصول لمقعر الأذن[١] أنّا نعرف جهة الصوت ونَحرز بُعدَ مسافته وقربَها حتىٰ نكاد نعرف عين محلِه أو نعرفه، وهذا يفيد أن لنا به شعورًا خارج الصِمَاخ[٢]، وإلا فالحجج بعد وصولها للصماخ مستوية[٣].

وبالجملة فمباحث الصوت خَفِيَّة وقد وُضِّحَ بعض ذلك في شرح المواقف والمقاصد، واستظهر بعضهم أن سبب الصدىٰ تَمَوُّج هواء جديد لا رجوع الهواء الأول، وهل لكل صوت صدىٰ؟ خلاف.

النوع الرابع

المذوقات وأصول المطعوم تسعة حاصلة من ضرب أحوالٍ ثلاثة للفاعل:

(١) أي ولا وجود للصوت قبل ذلك خارج الأذن، فالصوت لا يوجد إلا في مُقَعَّر الصِماخ، وهو قول البعض علىٰ ما نقله في «شرح المواقف» من قولهم إن الصوت هو تموج ناشيء من مصدر الصوت حتىٰ إذا وصل التموج إلىٰ الهواء الذي في داخل الصماخ حدث الصوت عندئذ فقط في هذا الهواء بسبب تموجه، لكن لا وجود له في الهواء الخارج عن الصماخ رغم تموجه كذلك، فرد بالاستدلال بإدراك جهة الصوت وقربه وبعده ما يعني وجوده خارج الصماخ.

(٢) الصِماخ بكسر الصاد هو ثُقب الأُذن والخرق الباطن الذي يفضي إلىٰ الرأس «لسان العرب»، وهو بالمصطلح المعاصر قناة الأذن الخارجية المنتهية إلىٰ طبلة الأذن.

(٣) بمعنىٰ أن حجج الجميع مستوية عندئذٍ، إذ الجميع متفق علىٰ إدركنا للصوت بواسطة الصماخ، وإنما الخلاف في تفسير كيفية كونه في الصماخ في كون الصوت حاصلًا فقط داخل الصماخ أو هو موجود داخله وخارجه، وإن كان خارجه فهل ينتقل عبر الهواء -كما سبق- أو لحاستنا به تعلق ما، كما للبصر تعلق بالمُبصَر علىٰ قول الحكماء دون تكيُّف الهواء واتصال فعلي ملموس بينه وبين الحاسة، وتفصيل هذا في المطولات.

هي الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما، في أحوال ثلاث للقابل: هي اللَّطافة والكثافة والاعتدال بينهما. وبيان تأثيراتها يُعلم من المطولات[١]. **ثم يتركب من التسعةِ طعومٌ لا تحصىٰ**، وهذه المركبات قد يكون لها أسماء كالبَشاعة للمركب من المرارة والقبض، كما في الحَضَض: نوع من الدواء، وكالزُعوقة للمركب من المرارة والملوحة كما في الشيحة، وقد لا يكون[٢] كالمرارة والحرافة والقبض في الباذنجان، والفرق بين القبض والعُفُوصة أن القابض يقبض ظاهر اللسان، والعَفَص ظاهره وباطنه.

النوع الخامس

المشمومات وليس فيها محل بحث.

وأما الكيفيات النفسانية[٣]: أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية، قيل

---

(١) الطعم كيفية تقوم بجسم مطعوم، فله جسم قابل وهو إما أن يكون كثيفًا أو لطيفًا أو معتدلاً، وله مؤثر فاعل يفعل في ذلك الجسم لينتج الطعم، وهو إما الحرارة أو البرودة أو المعتدل بينهما. قال في «كشاف اصطلاحات الفنون»: «فالحار يفعل كيفية غير ملائمة للأجسام إذ من شأنه التفريق، ففي الكثيف يفعل كيفية كثيفة غير ملائمة للغاية وهي المرارة، وفي اللطيف يفعل دونها وهي الحرافة، وفي المعتدل ملوحة، وهي ما بينهما -أي بين المرارة والحرافة- والبارد يفعل كيفية غير ملائمة كذلك إذ من شأنه التكثيف الذي لا يلائم الأجسام لكن عدم ملائمته أقل من عدم التفريق، ففي الكثيف يفعل عفوصة لأنَّه يتضاعف تكثيف الكثيف أصلًا، وفي اللطيف يفعل حموضة لكون عدم ملائمته بين بين؛ لأنَّ الفاعل يكثف ببرده ويغوص فيه للطافته، وفي المعتدل قبضًا دون العفوصة وفوق الحموضة، إذ العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه، والقابض يقبض ظاهره فقط، والمعتدل يفعل فعلًا ملائمًا، ففي الكثيف الحلاوة، وفي اللطيف الدُسومة، وفي المعتدل التفاهة، فهذه طعوم بسيطة وتتركَّب منها طعوم لا نهاية لها».اهـ. بتصرف يسير.

(٢) أي قد لا يكون لها اسم خاص رغم تميزها عن غيرها من الطعوم.

(٣) النوع الثاني من أنواع مقولة الكيف.

والنباتية، فإن الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية، فهي إما راسخة في موضوعها أي مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه أصلًا أو يعسر زوالها وتسمى مَلَكَةً، أو غير راسخة وتسمى حَالًا لقبولها التغير والزوال بسهولة(١)، فالتمايز بينهما قد لا يكون إلا بعارض(٢) بأن تكون الصفة حالًا ثم تصير بعينها ملكة، كما أن الشخص من الإنسان يكون صبيًا ثم يصير شيخًا.

فمنها -أي الكيفيات النفسانية-: حياة الحي من الأجسام، وهي قوة هي مبدأ لقوة الحسِّ والحركة(٣)، فالقوتان مُتغيرتان، بدليل وجود..............

(١) «مَلكة» بفتح الميم والكاف من الملك بمعنى القوة. و «حالاً» من التحول بمعنى التغيرُّ، والحال بعينها تصير ملكة بالتدريج، فالحال سريعة الزوال كالكتابة في ابتدائها ثم ترسخ بالتكرار والممارسة فتصير ملكة لا تزول، فبينهما اثنينية وتغاير الشيء الواحد بحسب زمانيه كالصبي يصير رجلًا، فليس الصبي غير الرجل في ذاته وإن كان غيره بالاعتبار. كما ذكره الشيخ الرئيس في طبيعيات «الشفاء».

(٢) أي التغاير بينهما بعارض مفارق لا بفصل، فالماهية واحدة والعارض المقصود وهو الرسوخ وعدمه، وهو عارض للكيفية النفسانية لا ذاتي؛ لأنه يُقاس إلى محل الكيفية، أي نسبة بقاء الكيفية في محلها، ومحلها غيرها، فليس ذاتيًا للكيفية، إذ الذاتي لا يكون حصوله بالقياس إلى الغير. وعليه فالملكة هي نفس الحال بزيادة عارض الرسوخ فيه، وكل ملكة مكتسبة كانت حالًا قبل استحكامها، وليس كل حال يصير ملكة، بل ربما يزول. أما الملكات الخَلقية فمنذ وُجِد صاحبها ولم تكن حالًا.

(٣) هذا رسم للحياة لا حد، وكل تعاريف الكيفيات رسوم كما أسلفت، وعلى هذا الرسم فإن قوة الحياة هي مصدر قوة الحسِّ والحركة ما يعني أنهما قوتان مختلفتان. والمراد من هذا: الرد على من جعل الحياة هي نفس قوة الحس والحركة، وهناك تعاريف أخرى تطلب من المطولات. أما علماء الأحياء اليوم فيرون أن الحياة هي مجموع ما يشاهد في الحيوانات والنباتات من مميزات تفرق بينها

الأولى[١] في العضو المفلوج[٢] من الحيوان من غير حس وحركة[٣]. وقد استدلوا على مغايرتها لقوة التغذية الحيوانية[٤] لوجودها في العضو الذابل[٥] من غير اغتذاء. ودليل وجودها في العضوين بقاء أثرها كحفظ العضو من التعفن.

وجمهور المتكلمين [على][٦] أنه لا يشترط في تحقق الحياة اعتدال البنية[٧]

وبين الجمادات، مثل التغذية، والنمو، والتناسل، وغير ذلك وعليه يعتبرون الموجود حيًّا أو لا.

(١) أي قوة الحياة.

(٢) المَفلوج: المصاب بالشلل.

(٣) هذا استدلال الشيخ الرئيس في كتاب «القانون» على المغايرة بين قوة الحياة وقوة الحس والحركة، فالعضو المفلوج حيٌّ بدليل عدم تحلله وتفرقه وتعفنه، لكنه مع ذلك فاقد للإحساس والحركة، ما يعني أن الحياة غير الإحساس والحركة، والإحساس والحركة هما القوى النفسية عندهم نسبة إلى النفس الحيوانية التي تؤثر بها في الجسم، فالحياة غير القوى النفسية عندهم.

(٤) بعد أن بيَّن مغايرة الحياة للقوى النفسية عرَّج هنا لبيان مغايرتها للقوى الطبيعية التي تتصرف بتغذية الجسم ونموه وفق تصور الحكماء، وذلك لأن البعض منهم عرَّف الحياة بها. ولتراجع المطولات لمعرفة تصور الحكم للقوى المختلفة العاملة على الجسم الحيواني وكذا النباتي.

(٥) أي الضامر الهزِيل.

(٦) ما بين المعقوفتين إضافة يقتضيها النظم وليس موجودًا في المطبوع.

(٧) البِنية بكسر الباء، وهي عند الحكماء: الجسم المركب من العناصر الأربعة على وجه يحصل من تركيبها مِزاج معتدل مناسب للحيوان حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحياة، فالبِنية شرط الحياة عند الحكماء هي والروح المعتدل -كما سيأتي- ولا توجد حياة دونهما، فإذا تغيَّر المزاج وزال الاعتدال بسبب من الأسباب زالت الحياة وانتقضت البِنية واضمحلت الصورة، وكذا الحياة عند المعتزلة مشروطة بالبِنية المخصوصة إلَّا أنَّ البِنية عندهم هي مجموع جواهر فَردَة لا يمكن تركُّب بدن الحيوان من أقلّ منها. وأما الأشاعرة فلا يشترطون البِنية، ويقولون: يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الأجزاء التي لا تتجزئ.

والروح الحيواني(١) الذي هو جسم لطيف بُخاريٌّ يتكون من لطافة الأخلاط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب ويسري إلى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين.

ومنها -أي الكيفيات النفسانية-: الإدراك وهو حضور الشيء في العقل بصورته(٢) -أي بحقيقته- كإدراك النفس ذاتها..........

(١) أي ولا يشترط اعتدال الروح الحيواني المتولد عن بخار الأخلاط؛ لأن الحكماء يشترطون اعتدال الروح لا مجرد وجوده.

(٢) هذا تعريف الإدراك/ العلم عند جمهور المشائين، والمقصود به أن العِلم هو صورة المعلوم الحاصلة في الذهن، فالعلم هو الصورة الذهنية، وهو بهذا عرض من مقولة الكيف، وليس المقصود أن العلم هو ذات الحصول أو الحضور، إذ حصولُ الشيء وجودُه وهو المراد هنا، وذات وجود الشيء ليس بجوهر ولا عرض، إذ لا يصدق عليه أنه ماهية يكون وجودها لا في موضوع أو في موضوع، إذ هو وجود لا ماهية ذات وجود في موضوع أو لا في موضوع، فلا يصدق عليه تعريف أيٍّ من الجوهر أو العرض فلا يكون الحصول منهما، ولا يكون العلم إن فُسِّر بالحصول -كما توهمه البعض- من مقولة الكيف، وليس هو مراد من جعله من مقولة الكيف فتنبَّه لهذا، ولفظ حضورأو حصول كما هو عند آخرين يشمل الانطباع الأول للمعلوم في الذهن عند أول علم به كما يشمل استحضار المعلوم وتَذَكُّره مرة أخرى.

وأما الصورة نفسها فالمراد بها ما يمتاز به المعلوم عن غيره في الذهن، ثم اختلفوا في تحديده بناء على القول بالوجود الذهني من عدمه، فقال فريق: إن الصورة العقلية مثال وشبح للمعلوم، وعلى قول هؤلاء لا يكون للأشياء وجود ذهني حقيقة بل مجازًا، كأن يقال مثلًا: النار موجودة في الذهن، ويراد أنَّه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة إلى ماهية النار في الخارج، وبسبب تلك النسبة صار الشبح عِلمًا بالنار لا بغيرها من الماهيات. وعلى قول هؤلاء -أي كون الصورة شبحًا ومثالًا- يكون العلم من مقولة الكيف. وقال فريق آخر: إن الصورة هي تمام ماهية المعلوم لكن من حيث إنَّها حاصلة في النفس لا في الخارج، والمراد من ماهيات الأشياء الحاصلة في الذهن هو مفاهيمها

وصفاتها[1]، لا يقال: يلزم اتحاد المدرك والمـدرَك وعلومٍ غير متناهية بالفعل؛ لأن

الماهوية لا الماهية التي هي حَدُّ وجود الشيء في الخارج، فصورة النار العقلية هي ذات ماهيتها لكن بقيد الوجود في العقل لا في الخارج، وعلى قول هؤلاء يكون للأشياء وجودان -خارجي وذهني - حقيقة، والوجود الخارجي هو الذي تنتج عنه الآثار الخارجية، كما يُعلم من مبحث أصالة الوجود واعتبار الماهية، أما الوجود الذهني فلا آثار وجودية له؛ لأنه وجود ظلي غير أصيل لا ينتج آثارًا، لكن على هذا القول إيرادات سيذكر المصنف بعضها، ويبدو أن المصنف يَميلُ إلى هذا القول الثاني أي تفسير الصور بتمام الماهيات كما يفهم من قوله «أي بحقيقته» وهو مشكل لَعَدِّه العلم من مقولة الكيف، إذ قد يكون المعلوم جوهرًا أو كمًّا أو إضافة لا كيفًا، وسيأتي التطرقُ للإشكال وحلُّه. وخُولِف جمهور الحكماء في اعتبار العلم ووصفه كما خولفوا في تعريفه، فذهب أبو الحسين البصري من المعتزلة والإمام الرازي في «المباحث المشرقية» وفي «المطالب العالية» إلى أنه إضافة بين العالِم والمعلوم فهو من مقولة الإضافة، وذهب شيخ الإشراق إلى أنه الظهور، وقال بعض الحكماء كالسبزوراي في منظومته إنه قبول النفس لحلول صورة المعلوم فيها وانفعالها بذلك الحلول لتكتسب علمًا فهو من مقولة الانفعال.

وأما جمهور الأشاعرة فقالوا إنه صفة حقيقية قائمة بالنفس ذات تعلُّق بالمعلوم، وعرَّفُوه بأنه «صفة توجب لمحلها تمييزًا بين المعاني لا يحتمل النقيض» كما في «أبكار الأفكار» للآمدي، وهو التعريف المرضي عند جمهورهم، وهو عند متكلمين آخرين: حال العالمية لا صفة وجودية، ولتُراجع المطولات.

(١) هذا المثال مُشكِل، إذ العلم نوعان: حصولي وحضوري.

أما الحصولي فهو ما عرَّفه، أي الصورة الحاصلة في الذهن للموجود الخارجي سواءً قلنا بالوجود الذهني أو لا على ما تقدم، إلا أن المحدِّد لكون العلم حصوليًا هو حصوله بواسطة الصورة في العقل.

أما الحضوري فهو حضور الشيء عند العالِم بذاته لا بصورته، أي يعلم العالِم المعلوم مباشرة لا بتوسط صورة بل بحضور ذات المعلوم في نفسه فلا صورة فيه.

والمثال الأشهر للعلم الحضوري هو ما ذكره المصنف، أي إدراك العالِم ذاته وصفاتها وأحوالها

النفس إن كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وهلم جرا[1]، لأنا

من فرح وحزن وعطش وجوع...إلخ، لذا فهذا المثال هنا مُشكِل؛ لأنه مَثَّل به لعِلم ذكر في تعريفه حصوله بواسطة الصورة فهو علم حصولي، بينما المثال للعلم الحضوري، فإما أن في المطبوع سقط في هذا الموضع وهو محتملٌ، أو أن المصنف يأخذ بمذهب من ينفي العلم الحضوري ويجعل العلم كلَّه حصوليًّا حتى عِلمنا بأنفسنا وصفاتنا وأحوالنا وحتى علم الباري تعالى، وهو مذهب ضعيف منسوب إلى المحقق الدَّوَّانيّ، وأعاد القائلون بهذا المذهب تفسير ألفاظ التعريف المذكور للعلم لتناسب ما ذهبوا إليه من جعل العلم كله حصوليًّا. فالعقل في التعريف عندهم يراد به الذات المجرَّدة، والصورة يراد بها ما يعمُّ الخارجية والذهنية، وبالحصول الثبوت والحضور سواء كان بنفسه أو بمثاله، وبـ«في» في قوله «في العقل» معنى «عند العقل» لا الظرفية الحقيقية، ولا يخفى ما فيه من التكلُّفات البعيدة عن الفهم كما قال التهانوي في كشافه، لكن على هذا المذهب يصح مثال المصنف، وإلا فالظاهر وجود سقط في المطبوع ههنا.

(١) هذان الإشكالان واردان على المثال الذي ذَكَرَه -أي على علم الواحد بذاته وصفاته- وحاصله: أنه إذا قلنا إن الواحد يعلم ذاتَه، وكان معنى ذلك حضورها هي عنده، فإنه يلزم عليه اتحاد العالِم والمعلوم في الوجود؛ لأن العلم هنا هو حضور نفس المعلوم لا صورته، والمعلوم هو ذات العالِم، ومع اتحاد العالِم والمعلوم وعدم تغايرهما كيف يتصور العلم بالذات والحضور عند النفس مع أن الحضور نسبة لا تتصور إلا بين شيئين متغايرين، وأيضًا يلزم عليه دخول علوم غير متناهية بالفعل في الوجود؛ لأن النفس إذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها فإن من جملة صفاتها علمها هذا بذاتها وصفاتها، فيكون علمها معلوما لها، لكنَّه أيضًا علمٌ قائم بالذات فيكون معلومًا للذات كذلك، وهكذا كل علم بعلم قائم بالذات ينتج عنه علم آخر قائم بالذات تَعْلَمُه النفس ولا يتناهى. والجواب عن الإشكالين بكفاية تغاير الاعتبار، إذ إن تغاير الاعتبار كافٍ لتحقق النسبة بين العالِم والمعلوم ولا يقتضي التغاير بالوجود، ولا شك أن النفس من حيث إنها صالحة لأن تكون عالمة بشيء مغايرة لها من حيث إنها صالحة لأن تكون معلومة فالجهتان متغايرتان.

وأما الإشكال الثاني فالتغاير الاعتباري يحله كذلك، إذ التغاير الذي حصل بسبب العلم اعتبار عقلي والتسلسل لا يضر في الأمور الاعتبارية، ليس بمعنى أن التسلسل يتحقق فيها ولا

نقول: التغاير الاعتباري كاف[1] والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار[2].

وأورد الإمام فخر الدين الرازي[3]: أن العلم لو كان حصول الصورة لزم من تصور الحرارة كون القوة المدرِكة حارة وهكذا، وأن حصول صور المحسوسات في الآلات كالخيال فحقُّ المدرِك أن يكون هو الآلة، وأن المدرَك قد يكون جوهرًا وعرضًا غير كيف، والصورة كيفية فمطابقتها لذلك ممتنعة[4].

يمكن إبطاله، بل بمعنى أن التسلسل الممنوع لا يتحقق فيها لوجهين: **الأول**: أنها تنقطع بانقطاع اعتبار المعتبر فلا تسلسل حقيقي، والثاني: أن الثاني فيها يكون عين الأول فإن وجود الوجود عين الوجود وصورة الصورة عين الصورة، فلا تعدد في الخارج وليس ثَمَّ في الخارج إلا موجود واحد والممنوع تسلسل الوجود الخارجي.

(١) رد على الإشكال الأول، أي إن التغاير الاعتباري كافٍ في حل مشكلة عدم التغاير بين المُدرِك والمُدرَك.

(٢) رد على الإشكال الثاني، أي لزوم علوم غير متناهية بالفعل إذ يكفي فيها انقطاع الاعتبار فيسقط.

(٣) الفخر الرازي (٥٤٤هـ-٦٠٦هـ)، أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي البكري الأشعري، إمام المتكلمين وسلطانهم، المجدد الأصولي الفقيه المفسر الفيلسوف الطبيب، بلغت مصنفاته المائتين في شتى العلوم والمباحث، لا تُوفّيه ترجمةٌ حقَّه ولو أُلّفت فيه الكتب، والمعروف لا يُعرَّف.

(٤) ههنا ثلاثة إيرادات، وهي وردودها التي سَتَلِي مبنية على أن المراد بحصول الصورة في تعريف العلم حصول نفس ماهية الشيء المعلوم في الذهن الذي هو فرع القول بالوجود الذهني، فالصور عندهم هي ماهيات المعلومات من حيث إنها حاصلة في النفس ومساوية تمامًا لماهيات المعلومات الموجودة في الخارج، وإلا فإنه لا يرد شيء من هذه الإيرادات على القول بأن الصور العقلية مُثُلٌ وأشباح للأمور الخارجية مخالفة لها في الماهية مع نفي الوجود الذهني للماهيات.

الإيراد الأول: لو كان التعقل للشيء بحصول صورته -أي ماهيته- في الذهن، وماهيته هي حقيقته، فإنه يلزم أن مَن تَعَقَّل الحرارة قامت ماهيتها -أي حقيقتها- بذهنه فيكون ذهنه حارًا،

وأجيب: عن الأول بأن الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورته[١]، والفرق بينهما ظاهر، ويجري على هذا سائر الكيفيات[٢]. وأيضًا ما هنا من قبيل حصول

وهكذا لو تصور النار أو السواد أو البياض أو جبال أو بحار أو أي شيء، وهو باطل بالضرورة.

الإيراد الثاني: جعلتم المُدرِك للمحسوسات هو النفس أو الحس المشترك -وفق نظرية الحكماء- والحس المشترك هو القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة، والحواس الخمسة الظاهرة كالجواسيس لها، ثم تطَّلِع النفس على الصور فيه فتدركها، مع أن حصول الصورة ليس فيهما بل في الخيال حافظة صور المحسوسات بعد ورودها من الحسّ المشترك إذ هو محل حصول الصور وحفظها واستحضارها، وكالخيال تحصل صور المحسوسات في الحواس الظاهرة كالعين للمبصرات، فلو كان الإدراك هو حصول الصور كما تقولون لكان المدرك ما فيه الحصول أي الحواس الظاهرة أو الخيال لا النفس.

الإيراد الثالث: الصورة العقلية كيف أي عَرَض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجود الخارجي الذي ربما يكون جوهرًا، بل جعلتموها نفس ماهيته، فتكون ماهية الجوهر قائمة بالنفس، لكن القائم بالنفس صورة -أي عرض- وامتناع كون العرض مطابقًا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة.

(١) أي إنما يلزم كون الذهن حارًا لو حصل فيه هُوِية الحرارة -أي ماهيتها- الموجودة بالوجود الخارجي الأصيل -أي بتعيُّن جزئي- الذي هو مصدر الآثار الخارجية، ومظهر الأحكام على ما تقرر من أصالة الوجود، فلا يلزم من مجرد قيام الماهية بالذهن التي هي كليٌّ غير متعين يصدق على كثيرين وجود آثار الحرارة وأحكامها في الذهن، إذ الوجود الذهني وجود ظلي غير أصيل لا آثار معه ولا أحكام ولا لوازم وإن سميناه وجودًا. وهذا لا ينافي مساواة الماهية للهُوِيَّة بمعنى أنها متى وجدت في الخارج كانت هي هي إياها متعينة بوجود خارجي، فلا يلزم الفلاسفة من مجرد قيام الماهية في الذهن ما ذكر المعترضون إلا أن يقولوا بأصالة الماهية، وهو ما ينفونه ولم يَقُل به إلا السُّهروردي.

(٢) كالبياض والسواد والتدوير والتربيع والتثليث والمذوقات والمبصرات... إلخ فلا يلزم من وجودها في الذهن عند الحكماء كون الذهن مُتَّصِفًا بها أبيَضًا أسودًا مدوَّرًا مُربعًا مثلثًا... إلخ.

الحاضر لما حضر عنده لا من قبيل حصول العرض للجوهر(١).

وعن الثاني بأن إدراك المحسوسات هو الحصول عند المدرِك للحصول في الآلة، وليس هو الحصول في الآلة حتى يلزم ما ذكر في السؤال(٢).

---

(١) جواب آخر على الإيراد الأول حصول الشيء للشيء يقال لمعانٍ متعددة، منها حصول الحاضر لما حضر عنده فهو حصول إدراكي، ولزوم الاتصاف إنما هو في حصول العَرَض بمحَلِّه الذي هو حصول عَرَضي، ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده.

(٢) أي إن إدراك المحسوسات هو إدراك المدرِك لحصول المدرَك في آلة الإدراك، فليس الإدراك حصول الشيء عند الآلة فقط، بل لابد معه من حضوره عند المدرِك لِحصوله عند الآلة لا بأن يكون حاضرًا مرتين مرة عند المدرِك ومرة عند الآلة، فالنفس هي المدركة ولكن بواسطة الحصول في الآلة، وإلا لو كان الإدراك هو مجرد حصول صورة الموجود الخارجي -أي انعكاس وجوده الخارجي في الآلة- لكانت الصورة المنعكسة في المرايا عِلمًا، ولكانت المرآة عالمة لوجود الحصول والانعكاس فيها، بل يجب أن يكون هناك أمر آخر وهو النفس وهي المدُرِك حقيقة، وهذا إذا كان العلم حصوليًا. أما في الحضوري فتدرك النفس بواسطة الحضور عند ذات المدرِك بلا آلة، فتلخص أن مجرد الحصول في الآلة ليس هو الإدراك المقصود بشقيه، وإنما هو الحصول في الآلة مع حضور ذلك الحصول عند المدرِك فلا يرد لزوم كون المدرك الآلات لا النفس.

وليلاحظ القارئ هنا أني أستعمل كلمة حضور عند الحديث عن إدراك النفس وكلمة حصول عند تناول آلة الإدراك؛ لأن كل علم حصولي يستدعي علمًا حضوريًا به كما قالوا. وشرح ذلك باختصار أنك لما ترى نارًا في الخارج فقد حصل لك بها علم حصولي، فذات النار لم تحضر عندك في ذهنك حتى تعلمها علمًا حضوريا وإلّا لاحترق ذهنك، وإنّما حصل لك العلم بها بتوسُّط صورتها أي ماهيتها الموجودة في الذهن على قول الحكماء، فصارت الصورة واسطة بينك وبين النار في الخارج وهذا علم حصولي، أما صورة النار الموجودة في الذهن فهي موجودة في ذهنك قائمة به -أي بك أيضًا- فعلمك بها علم حضوري؛ لأنّها حاضرة عندك ولا تحتاج إلى توسُّط شيء بينك وبينها كي يتحقَّق علمك بها، ومِن ثَمَّ قالوا: إن كل علم حصولي يستدعي علمًا حضوريًا.

وعن الثالث بأن كون الصورة العقلية عرضًا من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهرًا من حيث إنها ماهية إذا وُجِدتْ في الخارج كانت لا في موضوع(١).

وقال المتكلمون: الإدراك إضافة بين المدرِك والمدرَك أو صفة لها تلك الإضافة(٢).

---

(١) الممتنع هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهرًا وعرضًا معًا، وأما عند اختلاف الاعتبار فلا امتناع لأن كون الصورة العقلية عرضًا إنما هو من حيث كونها في الحال موجودة قائمة بالموضوع الذي هو النفس، فالنظر هنا إلى ذات الوجود الصوري للماهية لا إلى محتوى الصورة فيحكم بأنها عرض من حيث إنها صورة موجودة في موضوع فتكون عَرَضًا، وهذا لا ينافي كونها جوهرًا باعتبار آخر من حيث النظر إلى المحتوى أي إلى أنها ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، فيصدق عليها تعريف العَرَض بالنظر إلى الحال ويصدق عليها تعريف الجوهر بالنظر إلى ذاتها مجردة عن الحال، إذ جوهرية الجوهر صفة ذاتية له لا تختلف بالانتساب إلى الوجود الذهني أو الخارجي فتبقى كما هي، فهذان حكمان من حيثيتين مختلفتين، وإنما المستحيل كون الشيء جوهرًا وعرضًا بوجود واحد في الخارج بمعنى كونها ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا في موضوع.

(٢) الأول هو قول الإمام الرازي في «المباحث المشرقية» وفي «المطالب العالية» وتَبِعَه فيه بعض المتكلمين، فالعلم عنده إضافة أو نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالمًا بذلك المعلوم، والمعلوم معلومًا لذلك العالم، وهذه الإضافة هي المسماة بالتعلُّق، والعلم هو هذا التعلُّق فقط لا شيء غيره، إذ لم يثبت غيره بدليل سالم عنده. وأما الثاني فقول كثير من الأشاعرة إن العلم صفة حقيقية وجودية ذات تعلُّق، فثَمَّة أمران: العلم وهو الصفة الحقيقية القائمة بذات العالم، والعالمية أي التعلُّق بين الصفة والمعلوم.

وبنى الإمام الرازي على هذا الخلافِ، الخلافَ في تعدد العلم بتعدد المعلوم، فعلى الأول يتعدد، وعلى الثاني لا[١]، ومِنَ القائلين بامتناع التعدد: الشيخ[٢]، ومحل الخلاف في غير العلم القديم. أما هو فقد اتفق القائلون به على أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة.

وقد دلت الأدلة السمعية على أن محل العلم القلب[٣] أي الروح الذي

---

(١) يتعدد العلم بتعدد المعلومات على القول بكونه إضافة/ نسبة لوجوب تغاير النسبة عند تغاير المنسوب إليه، فكل نسبة تَنشَأ بين النفس ومعلوم هي علم خاص مغاير للعلم الآخر الذي هو نسبة بين النفس ومعلوم آخر، فيتعدد العلم. وأما على القول بكون العلم صفة ذات تعلق فلا يتعدد العلم بتعدد المعلومات إذ لا يلزم من تعلُّق الصفة بأمور كثيرة تكثر الصفة لجواز أن يكون لشيء واحد تعلُّقات بأمور متعدِّدة.

(٢) أي الإمام أبو الحسن الأشعري، وكذا في كل موضع ينسب فيه القول إلى الشيخ، وظاهر عبارة المصنف أن الشيخ الأشعري ينفي التعدد الناتج عن اعتبار العلم إضافة أي قول الإمام الرازي ومن وافقه، وليس كذلك، فإن مذهب الشيخ أن العِلمَ الواحد يمتنع أن يتعلق بمعلومين فأكثر، فهو ينفي تعدد متعلقات العلم الواحد وهو مذهب كثير من المعتزلة كذلك، فقوله في الحقيقة ينافي قول الأشاعرة القائلين بأن العلم صفة ذات تعلقات متعددة الذي قال به غيره، ثم جاء الرازي بعد ذلك. ووجه الخلاف بين الفريقين من الأشاعرة بأنه مبني على تفسير العلم بأنه إضافة فيتعدد العلم ولا يقبل العلم الواحد التعلق بأكثر من معلوم واحد وهو مذهب الرازي نفسه، أو هو صفة ذات تعلقات فلا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وإنما تتعدد التعلقات، هذا هو حقيقة مذهب الشيخ وتفسير الرازي له وعبارة المصنف موهمة عكسه فوجب التنبيه.

(٣) كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ ﴾ [ق:٣٧]، وقوله تعالى: ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا ﴾ [الأعراف:١٧٩]، والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة.

به امتياز الإنسان[١]، والمحققون من الفلاسفة على أن محله النفس[٢]، إلا أنه في الكليات يكون بالذات وفي الجزيئات بتوسط الآلات أعني المشاعر[٣].

---

(١) تفسير القلب الوارد في السمع بالروح يعني أن المراد به عنده ليس العضو اللحمي الصنوبري المخصوص الموجود لجميع الحيوانات، بل الروح الذي به امتياز الإنسان عنها، وهو قول كثير من المحققين، قال السادة الصوفية -نفعنا الله بهم-: «القلب لطيفة ربَّانية رُوحانية لها تعلُّق بالقلب الجسماني كتعلُّق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات، وهي حقيقة الإنسان»، وقد يذكرون القلب ويريدون به النَّفس، ويذكرونه ويريدون به العقل، لكنه فيهما مجاز وفي الروح حقيقة.

(٢) تقدم التعريف بها عند الكلام عن النفس الفلكية والإنسانية، وذكرنا هناك أن النفس أو الروح عند الفلاسفة جوهر مجرد عن المادة ذاتًا متعلق بها فعلًا، وأنَّ تعلقها بالبدن تعلق إشراقي لا أنها داخل البدن، ومن ثَمَّ قال بعض الفلاسفة: إن العلم: **حصول مجردٍ لمجردٍ**. وشرح ذلك يخرجنا عن مقصد الكتاب، ولتراجع كتب الحكمة لبسطه.

(٣) أي إن المدرِك في الحالين هو النَّفْسُ لا غير عند المحققين من الفلاسفة، لكنه في حال الكليات يكون العلم بها بذات النفس بلا واسطة، وفي حال الجزئيات أي الموجودات المتعينة الخارجية كوجود زيد وحرارة النار وحركة السيارة يكون العلم بها بتوسط الآلآت أي المشاعر الظاهرة والباطنة، وهذا في مقابل قول بعض الفلاسفة إن النَّفسَ تُدرِك الكليات، والمشاعر تُدرِك الجزئيات.

وعلى كل الأقوال المتقدمة يكون الإدراك الذي يقصده الفلاسفة والمتكلمون غير مرتبط بالمادة كما نعرفها، ولا حاصلًا في البدن أو في جزء منه هو الدماغ، وهذا خلاف الشائع عند المعاصرين اليوم إذ يعتبر الإدراك عند كثير منهم ظاهرة مادية توجد في المادة عند بلوغها حدًّا ما من التعقِيد، وعند توفر شروط معينة.

المعاصرون اليوم يعتقد كثير منهم أنَّ شعورنا وفكرنا مهما ظهرا لنا مُتَعالين ليسا سوى نتاج عضوي مادِّي جسدي، هو الدماغ. كما عبَّر فريدرك إنجلز «Friedrich Engels» الفيلسوف الألماني المادي وصديق كارل ماركس في كتابه «نهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية»، ويتقوى هذا

ومذهب الشيخ أن العقل الذي به مناط التكليف هو العلم ببعض الضروريات[(١)]، أي الكليات البديهية لا النظريات[(٢)]، وإلا لزم تأخر الشيء عن نفسه لكونها مشروطة بالعقل[(٣)]، ولا جميع الضروريات وإلا لما صدق على من

الاعتقاد لديهم بما أفرزته التجارب الطبية الحديثة من رصد للنشاط الكهربي والعصبي الدماغي بواسطة الرنين المغناطيسي «MRI» وجهاز قياس الموجات الدماغية الكهربية «EEG»، ومن رصد لإفراز مركبات كيميائية في الدماغ مباشرة قبل ورود الأفكار على وَعي صاحبه وتفاعله مع الأفكار والصور الخارجية، فظنوا لأجل هذه التجارب أن الإدراك ما هو إلا مجموع عمليات كيميائية ونشاط كهربي في العضو المادي المسمى بالدماغ، وبنوا عليه تعريف الموت بانعدام النشاط الدماغي، لكن فاتهم أن هذه الأنشطة وإن كانت ذات طبيعة فيزيائية كميائية إلا إنها لا تجري إلا في الجسم الحي فقط لا في كل جسم مادي، فهي ذات صلة بالحياة لا بالمادة إن أنصفوا وتنبهوا، والحياة أمر يتجاوز المادة، وهو ما يعيدنا إلى مربع البحث الأول الميتافيزيقي: الروح ومعنى الحياة، والحقيقة أن هذه الأنشطة ما هي إلا مقدمات لحدوث الإدراك، نوع من الآلات الثانوية الموصلة لوقوعه بعد وجود المؤثر الأول، ولكن المعاصرين خلطوا بين الأمرين لقربهما فظنوا هذه الممهدات هي ذات الإدراك فنفى كثير منهم وجود الروح واتخذه سخريًا، لكن يبقى تفسير الوعي الإنساني «Human Consciousness» لُغزًا مُحيِّرًا للعلم الحديث باعترافهم، فهذه التفاعلات والكهرباء تحدث في أدمغة الحيوانات كذلك، فلِمَ امتاز الإنسان عنها بالتفكير المنطقي والتجريد الفكري والوعي وبناء إدراك مفيد ومُعَقَّد عقب وقوع هذه التغيرات في دماغه؟!

أما المتكلمون والفلاسفة فيرون أن الروح هي محل الإدراك لكنه لا يتحقق لها فيما يخص الموجودات الخارجية إلا بواسطة البدن وحواسِّه في العادة، وقد أحسن العلامة الصدر بحث المسألة في كتاب «فلسفتنا».

(١) كتنافي الوجود والعدم، ومنع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وصغر الجزء وكبر الكُل.

(٢) أي لا الكليات النظرية، ولا الجزئيات –كما يفهم من الكلام– كالمحسوسات لوجودها في البهائم والمجانين كذلك، أما العلم بالكليات فلا يوجد إلا في العاقل.

(٣) العلم بالنظريات مشروط بالنظر واقع بعده، والنظر مشروط بالعقل، فالعلم بالنظريات متأخر

يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات أو تجربة أو تواتر ونحو ذلك مع أنه عاقل اتفاقًا.

ومنها: القدرة وهي صفة تؤثر وفق الإرادة(١)، وقيل: هي صفة تكون مبدأ لأفعال مختلفة(٢). ومراد الأول أن شأنها التأثير وإن لم يوجد لمانع، فلا يرد أن القدرة الحادثة غير مؤثرة بالفعل والمؤثر هو القدرة القديمة(٣).

وطريق معرفة القدرة الوجدان فإن العاقل يجد من نفسه أن له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة(٤)، وهذا معلوم بالضرورة لكن

عن العقل، فلو كان العلم بالنظريات هو العقل لكان العقل متأخرًا عن نفسه، وهذا تناقض.

(١) لا يزال البحث في الكيفيات النفسانية، فالكلام هنا عن قدرة المُمكن الحادثة، والتعريف مخرج لما لا يؤثر كالعلم والحياة، ولما يؤثر لا على وفق إرادة كالحرارة والبرودة، ولها تعريفات أُخر.

(٢) المبدأ أي الفاعل المؤثر، والمراد بكون القدرة مبدءًا لأفعال مختلفة أن تكون مبدءًا لفعل تارة ولآخر مغاير له تارة أخرى، فيخرج بهذا القوى العنصرية الطبيعية كالمائية والنارية والحرارة والبرودة، إذ ليست آثارها مختلفة، بل هي على نهج واحد مطرد، فالنار مثلًا تحرق على اطراد ولا يصدر عنها غير الإحراق عادة عندنا وطبعا عند الحكماء، فلا يقال: إن لها قدرة.

(٣) وهو قول الأشاعرة، فالمراد التأثير بالقوة لا بالفعل، والقدرة الحادثة شأنها التأثير، لكن لوجود المانع وهو وقوع متعلقها بقدرة الله تعالى لم تؤثر القدرة الحادثة بالفعل؛ لأن المقدور الواحد لا يقع تحت قدرتين من نفس الجهة، وعلى أن المراد التأثير بالقوة لا بالفعل لا يَرِدُّ الاعتراض المذكور على الأشاعرة القائلين بأن لا فاعل في الكون إلا الله فلا تكون القدرة الحادثة عندهم مؤثرة ولا مبدأ لأثر بالفعل على الحقيقة.

(٤) الوجدان هو الإدراك الباطن، والوجدانيات هي «ما نجده إما بنفوسنا كعلمنا بوجود ذواتنا وبأفعال ذواتنا، أو بآلاتها الباطنة كعلمِنا بخوفنا وشهوتنا وغضبنا ولذتنا» من «حاشية السيالكوتي على شرح المواقف»، وهي من أقسام العلوم الضرورية. والمصنف يقصد ههنا أن طريق إثبات

هذا بالنظر إلى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الأمور الخارجية فلا يرد وجوب الفعل أو امتناعه لعارض كخلق الله له أو عدم خلقه(١).

ومذهب الأشاعرة أن القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله(٢)، وإلا لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة، ووجه التلازم أن العرض لا يبقى زمانين. إن قلتَ: يجوز أن يحدث مثلها حال الفعل، قلتُ: فالوجود بالحاصلة لا بالزائدة وهو المطلوب.

وقالت المعتزلة: هي قَبل الفعل لا حال وجوده، وإلا بطل التكليف إذ هو

وجود القدرة فينا هو الوجدان، أي ما نجده في أنفسنا من تفرقة ضرورية بين الحركات الإرادية كالبطش باليد أو تركه والحركات اللاإرادية كالارتعاش والسقوط، وقد اتفقت الأشاعرة والمعتزلة على أنَّ القدرة وجودية، إلا إن الإمام الرازي اختار في «المحصل» أن القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البِنية عن الآفات، فجعلها صفة عدمية، وأن من أثبت صفة وجودية زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان.

(١) أي إن ما ذكره من التفرقة الوجدانية الضرورية بين حركة المضطر والمختار إنما هي بالنظر إلى نفس حركة الاختيار دون النظر إلى ما يكتنف ذلك الاختيار من أمور خارجة عنه تُعلم بالنظر العقلي لا بالضرورة والوجدان كوجوب وقوع الفعل من فاعله، لأن الله خلقه فلا مناص عنه، أو امتناع وقوعه لأن الله لم يخلقه ولا خالق سواه، فكون الله خلقه فيجب أو لم يخلقه فيمتنع يُعلم بالنظر لا بالوجدان، وهو خارج حقيقة الفعل زائد عنه، وأخذه مع هذا الخارجي قد يجعلنا نحكم بوجوبه أو امتناعه، فننفي الاختيار عندئذ، لكنه لا ينافي تساوي طرفي الفعل والترك، أي الاختيار بالنسبة إلى القدرة الذي نجده من أنفسنا بالضرورة عند الالتفات إلى الفعل نفسه.

(٢) ليس المراد مقارنة القدرة الحادثة بالفعل إذ لا نزاع فيه، بل مرادهم وجودها وحدوثها حال حدوث الفعل لا قبله وتعلقها به في تلك اللحظة فقط، خلافا للمعتزلة القائلين بحدوثها وتعلقها بالفعل قبل حدوثه.

قبل الفعل، والفعل غير مقدور، والتكليف به تكليف بما لا يطاق[١]، قلنا: الشرط كون الفعل جائز الصدور عن المكلف مقدورًا له في الجملة[٢] كإيمان الكافر لا كونه مقدورًا بالفعل حال التكليف.

ويتفرع على مذهب الأشاعرة أن الممنوع غير قادر[٣] كما أن الزَّمِنَ[٤] غير

(١) أي إن قلنا: لا قدرة قبل الفعل لكان الفعل غير مقدورٍ لنا حال كوننا مكلفين به لفقد القدرة، فيكون تكليفًا بما لا يطاق، وهو باطل بالاتفاق بين المعتزلة والأشاعرة الذين رغم قولهم بجواز التكليف بالمحال عقلًا إلا إنهم لم يقولوا بوقوعه وقالوا بامتناعه شرعًا، فبطل التكليف بالإيمان والشرع على هذا عند الفريقين إن كانت القدرة مفقودة قبل الفعل.

(٢) بأن يكون من جملة الممكنات التي يصح تَعلُّق قدرته الحادثة بها كسبًا، وتقع من المكلفين عادة كإيمان الكافر، فإن قدرة الكافر على تقدير وجودها صالحة للتعلق بالإيمان وبالكف عنه أي بالكفر، فيجوز صدور الإيمان عنه في الجملة، فخوطب وكلِّف بالإيمان على تقدير وجود هذه القدرة فيه لتتحرك نفسه إلى اكتساب الإيمان ليخلق الله القدرة عليه بالفعل عندئذ، فصرفها هو بعد مخاطبته إلى الكفر فوقع منه وخلقه الله فيه على مقتضى العادة الإلهية الجارية بخلق ما تتعلق القدرة الحادثة به من الممكنات العقلية والعادية عند تعلقها مع توفر الشرط وانتفاء المانع العاديين، فلا يقال إنه لم يكن قادرًا إلا على الكفر، بل هو الذي صرف تعلق قدرته الصالحة لأنْ تتعلق بالإيمان إلى الكفر، وهذا ليس كتكليفه بخلق الجواهر والأعراض الذي يشنع به المعتزلة، إذ هذا مما لا يصح تعلق قدرته به أصلًا لقيام الدليل العقلي على أن لا خالق إلا الله. والفرق بينه وبين مخاطبته بالإيمان أنه مخاطب باكتساب الإيمان لا بخلقه على أصل الأشاعرة.

(٣) أي غير قادر على الفعل الممنوع عنه حال منعه، إذ القدرة مع الفعل عند الأشاعرة ولا فعل حال المنع، فلا قدرة عليه قائمة بالممنوع ليستحق وصف قادر.

(٤) بفتح الزاي وكسر الميم، هو المريض العاجز الضعيف، فكما أنه غير قادر لفقد القدرة والقوة على الفعل فكذا الممنوع لا يوصف بأنه قادر.

قادر، وأن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين(١).

وقالت المعتزلة: الممنوع قادر؛ لأنا نُفرِّق بالضرورة بين المُقيَّد الممنوع من المشي والزَّمِنِ العاجزِ عنه(٢). قلنا: الفرق نشأ من جري العادة بخلق القدرة في المقيد بارتفاع القيد(٣). قالوا: المقيد لم يلحقه........................

(١) أي سواء كانا متضادين أو مثلين أو مختلفين لا معًا ولا على سبيل البدل بينهما، بل القدرة الواحدة لا تتعلق إلا بمقدور واحد، وذلك لأنها مع المقدور على أصل الأشاعرة، ولو تعلقت القدرة الواحدة بالضدين للزم اجتماعهما في محلها وهو ممنوع، وكذا لو تعلقت بالمثلين للزم اجتماعهما وهو ممنوع على ما تقرر في علم الكلام، ولو تعلقت بمختلف عن الآخر في نفس وقت تعلقها بالآخر لجاز أن تتعلق بمثل الآخر الذي يلزم عنه جواز تعلقها بضد الآخر لاستواء التعلق وعدم خصوصيته متى صلح لشيء فإنه يصلح لمثله وضده فيعود ما سبق، على أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين مِنَّا مغاير لما نجده عند صدور الآخر، فدل الوجدان على تغاير القدرتين.

(٢) أي بأن نرى المُقيَّد يمشي بعد فكِّ قيده ولا نرى ذلك من الزَّمِن، فالعقل يفرِّق بينهما ضرورة حتى حال عدم حركتهما فيحكم بأن عدم حركة الزَّمِن لفقد القدرة بينما عدم حركة المُقيَّد لمنعه مع وجود قدرته فهو -أي الممنوع- قادر.

(٣) أي إن الذي يشهد به الحسُّ وتفيده الضرورة هو الفرق بينهما بعد ارتفاع قيد المُقيَّد لا قبله، فغاية ما يشهد به الحسُّ والضرورة حركة أحدهما وعدم حركة الآخر، لكن الحس والضرورة لا يشهدان بأن في المقيد معنى وجوديًا غير موجود في الزَّمِن يبقى معه حال قيدِه ثم يستمر ليمكنه من الحركة والفعل بعد ارتفاع القيد، فإعادة هذا الفرق المرئي الضروري إلى هذا المعنى الذي لا نراه ولا يشهد به الحسُّ ثم زعم الضرورة فيه دون استدلال عقلي صحيح غلط، بل نحن نزعم أن الفرق عائد إلى جريان العادة الإلهية بخلقه بعد ارتفاع القيد لا غير، فبعد ارتفاع القيد يخلق الله القدرة والفعل في المقيد على وفق جري عادته في خلقهما بعد رفع القيد فيفعل المقيد ما كان ممنوعًا عنه قبل، فهذا إنما يعود إلى جريان العادة، كما أن عدم خلق القدرة والفعل في الزَّمِن إنما هو لجريان العادة؛ لأن ارتفاع الزمانة غير معتاد، وما يدرينا أنه لو ارتفعت زمانته أنه لا يفعل مثل من ارتفع قيده؟

تغير(١). قلنا: ممنوعٌ(٢).

وهل العجز وجودي أو عدمي؟ ذهب الجمهور إلى الأول للقطع بأن في الزَّمِن معنىً لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل(٣)، وقال

(١) أي فهو كما هو قبل القيد بعده، لأنه لم تتبدل ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من أضداد القدرة حال القيد الذي ليس ضدًّا لها، فكما كان قادرًا على الحركة قبل القيد وجب بقاء قدرته حال القيد، فيكون الممنوع قادرًا.

(٢) أي نمنع عدم تبدل صفاته حال القيد، ونزعم أن الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مُقيدًا وخلقها فيه حال كونه مُطلقًا ماشيًا، ونقيم الدليل على ذلك، ولا حاجة لانتفاء القدرة في المقيد إلى طروِّ ضد من أضدادها عليه، بل يكفيه انتفاء خلقها فيه، فلا معنى للاستدلال بعدم طروِّ تغير ظاهر؛ لأنه قبل القيد كذلك لم يكن قادرًا على مقدور بعينه -لا في الجملة- إلا أن يكون مقارفًا لفعلٍ معيَّن؛ لأن القدرة عندنا مع الفعل فلا تقوم به إلا عند مقارفة مقدور معين، وحال القيد يكفي انتفاء الفعل الظاهر عنه دليلًا على انتفاء القدرة فيه فهو غير قادر إلا أن تثبتوا أن القدرة ليست مع الفعل.

(٣) وليس هذا بناقض لسابق كلامنا عن عدم قدرة كل من المقيَّد والزَّمِن، فإن المنفي هناك وجود القدرة في أحدهما مع انتفائها في الآخر، والمثبت هنا وجود العجز في أحدهما مع انتفاءه عن الآخر، فليست التفرقة هنا لوجود القدرة في أحدهما دون الآخر، والتسوية هناك في عدم القدرة في كليهما فلم ننقض سابق غزلنا كما هو واضح، ولو أن المعتزلة هناك استدلوا بالفرق بين الزَّمِن والمُقيَّد على وجود عرض العجز في الزَّمن وهو معنى زمانته لوافقناهم، لكنهم استدلوا بمشي المُقَيد بعد اطلاق قيده الذي هو على جري العادة الإلهية بخلقه فيه على أنه كان متصفًا بالقدرة حتى وهو مقيد فلم يتم استدلالهم وخالفناهم فيه، على أن القيد ليس كالزمانة إذ الزَّمِن متصف بمعنى وجودي (العجز) وإن لم يكن مقيَّدًا بينما كون الإنسان مقيدًا وصف اعتباري لا وجودي، ومتى أزيح مأخذه الخارجي زال عنه الوصف، لكنه لا يثبت معنىً وجوديًا على ما يريد المعتزلة، فالزَّمِن عاجزٌ دون المقيد وإن كان كلاهما غير قادر عندنا، فانتبه إلى هذا الفرق فإنه مما زل فيه البعض.

أبو هاشم[١]: هو عدم ملكة القدرة.

ويتفرع على الأول أنه إنما يتعلق بالموجود[٢]، فعجز الزمِن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم[٣]، ورُدَّ بإطباق العقلاء على أن عجز المتحدين لمعارضة القرآن إنما هو عن الإتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة[٤]، ولا

(١) من مشايخ المعتزلة، سبق التعريف به، وأما جمهور المعتزلة فوافقوا الأشاعرة في أن العجز عَرَضٌ وجُودِيٌّ، وعلى هذا فهو ضد للقدرة، والتقابل بينهما تقابل الضدين لا تقابل الملكة والعدم.

(٢) إذا جعلنا العجز عرضًا وجوديًا فلابد من القول بتعلقه بالموجود كما نقول في القدرة إنها تتعلق بالإيجاد لا الإعدام، لأن تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيالٌ محضٌ لا عبرة به، إذ لابد للتعلق الذي هو نسبة خارجية من وجود طرفين في الخارج، والمعدوم لا وجود له في الخارج، فلا يرد على هذا تعلق العلم بالمعدومات؛ لأن تعلقه ليس بطرف خارج الذهن، ويتفرع عليه أيضًا أن العجز لا يسبق المعجوز عنه، ولا يتعلق بالضدين كما في القدرة.

(٣) أي إن متعلق عجزه القائم به هو قعوده الموجود فيه بأن يقعده أحد ويسنده ليظل قاعدًا، فيكون عجزه متعلقًا بما هو موجود فيه مما هو من جنس ما هو عاجز عنه -أي الحركة والوضع- مع كونه ليس من كسبه وفعله، ولا يتعلق بما هو معدوم من ذلك الجنس كالقيام والمَشي.

قال الأستاذ القشيري قدس الله سره في «الرسالة القشيرية» مفسرًا قول الصديق الأكبر ﷺ «سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلًا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته». فقال مفسرًا ذلك: «ليس يريد الصِّديق ﷺ أنه لا يعرف، لأن عند المحققين العجز: عجز عن الموجود، دون المعدوم، كالمقعد عاجزٌ عن قعوده، إذ ليس بكسب له ولا فعل، والقعود موجود فيه، كذلك العارف عاجز عن معرفته، والمعرفة موجودة فيه لأنها ضرورية، وعند هذه الطائفة: المعرفة به سبحانه في الانتهاء ضرورية، فالمعرفة الكسبية في الابتداء وإن كانت معرفة على التحقيق فلم يعدَّها الصديق ﷺ شيئًا بالإضافة إلى المعرفة الضرورية، كالسراج عند طلوع الشمس وانبساط شعاعها عليه».اهـ. وكلامه الغاية في النفاسة قُدِّس سره؛ وقالت المعتزلة العجز وجودي ويتعلق بالمعدوم رغم ذلك.

(٤) فقد عجزوا عن معدوم لا عن موجود، وإن لم يتعلق العجز بالمعدوم لزم عدم عجز المتحدَّى

يضر في العقيدة اعتقاد أحد المذهبين.

ومنها: الإرادة وهي عند أصحابنا صفة بها يُرَجِّحُ الفاعلُ أحدَ مَقدُوريه من الفعل والترك -أي شأنها ذلك- لجواز أن تتعلق بالمقدور وغيره[١]، فلا يمتنع تعلقها بالإرادة والكراهة[٢] بأن يريد الإنسان إرادته لشي أو كراهته له.

وذهبت المعتزلة إلى أنها اعتقاد النفع[٣] أو وجود ميل..........

بمعارضة القرآن عنها لعدمها، فلا يكون عاجزًا عن الإتيان بمثل القرآن؛ لأن الإتيان بمثله معدوم ولا يتعلق به العجز، فلا يصح أن يقال إنهم عجزوا عن الإتيان بمثل القرآن حال عدم ذلك المثل الذي هو الواقع التاريخي المعروف وهو خلاف النص القرآني وخلاف الإجماع؛ لأن الأمة مجمعة على عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن. وأجابوا عنه بأن العجز مشترك لفظي بين انعدام القدرة والصفة الوجودية، فالمتحدون عاجزون عن الإتيان بمثل القرآن بالمعنى اللغوي أي انعدام القدرة لكن بحثنا كلامي أي في العجز الذي هو صفة وجودية لا في المعنى اللغوي.

(١) فإن الإنسان قد يريد ما ليس مقدورًا له كإرادته الموت أو الحياة، فهي إذًا صفة تتعلق بالمقدور وبغير المقدور إلا أنها لا تعمل إلا في المقدور القابل للوقوع وعدمه فترجِّح أحد طرفيه بالإيقاع أو عدم الإيقاع -أي بفعل المقدور أو تركه-.

(٢) خلافًا لمن قال: إنها لا تتعلق بهما؛ لأنهما ليسا من مقدورات الإنسان، فالإرادة نفسها ليست من مقدورات الإنسان، وإلا لو صح أن يريد الإنسان إرادته لشيء فتوجد لاحتاج حصول الأولى فيه إلى إرادة أخرى قبلها، إذ لا يمكن تعلقها هي بنفسها؛ لأن الشيء لا يتعلق بنفسه، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا يتناهى، وكذا كراهة الإنسان للشيء ليست من مقدوراته لما سيأتي مِن أنَّ إرادة الشيء كراهة ضده بعينها، ما يعني أن كراهة الشيء تساوي إرادة ضده، وهذا يجعل إرادة كراهة الشيء مساوية لإرادة إرادة ضد الشيء، فتعود إلى إرادة إرادة وتسلسل كما سبق، فظهر أن كُلًّا من الإرادة والكراهة ليسا من مقدورات العبد لاستلزام إرادتهما المحال، لكن إرادته يجوز أن تتعلق بهما بالرغم من ذلك دون أن تعمل فيهما بالترجيح، هذا معنى كلامه.

(٣) قالوا إن نسبة القدرة إلى طرفي الشيء على السواء، فإذا حصل في نفس الإنسان اعتقاد نفع في

يتبعه[1]، وعندنا ذلك ليس شرطًا فيها فضلاً عن أن يكون هو نفسها[2]، وجعلها الفلاسفة نوعًا من العلم بناءً على مذهبهم الفاسد من نفي الاختيار[3].

أحد الطرفين ترجَّحَ عندئذ على الآخر وانتفى السواء، فتؤثر فيه قدرته بالإيجاد فيُوجِد.

(١) هذا قول جماعة آخرين من المعتزلة، قالوا إن ما ذكر من اعتقاد النفع ليس هو الإرادة بل هو الداعية، وأما الإرادة فمَيلٌ يَتبع الداعية، فإن الميلَ يجده الواحد من نفسه بعد اعتقاد النفع في شيء، وهو مغاير للاعتقاد الذي هو علم ضرورة.

(٢) فالإرادة عندنا معشر الأشاعرة ليست الميل أو الاعتقاد مع عدم إنكارنا وجودهما في الشاهد، بل هي غيرهما؛ لأن الإرادة مرجِّحَة ولا شيء من الميل والاعتقاد بمرجِّح بنفسه فتكون الإرادة شيئًا وراءهما، على أنها توجد دونهما كما في هارب من السباع يظهر له طريقان متساويان لا يعلمهما فيسلك أحدهما بإرادته دون أن يتوقف اختياره تلك الطريق على نَفْعٍ يعتقده فيها لعدم سابق معرفته بها، وبالتالي لا ميل يتبعه أيضًا، إذ انتفى اعتقاد النفع، فيكون المرجِّح غيرهما ولا شيء غير الإرادة، فإذا صح وجودها دونهما فليست مشروطة بهما دع عنك أن تكون أحدهما.

(٣) يظهر أن هذا سهو من المؤلف رحمه الله، فإن الإرادة التي جعلها الفلاسفة نوعًا من العلم بناء على نفيهم الاختيار هي إرادة الله تعالى القديمة لا إرادة المخلوق الحادثة، والبحث هنا في الإرادات الحادثة التي هي من الكيفيات النفسية وهو واضح، إذ الفلاسفة لم ينفوا الاختيار عن الإنسان بل أثبتوه، وإنما قالوا إن واجب الوجود موجِبٌ بالذات لا فاعل بالاختيار لقدمه، فاضطروا إلى القول بأن إرادته نوع من العلم بالكمال على ما هو مذهبهم في ذلك، أما إرادة المخلوق الحادثة واختياره الحر فأثبتوه، فعَرَّفها الكندي في رسائله بأنها «قوَّة نفسانيَّة تميل نحو الاستعمال عن سانحة أمالت إلى ذلك»، وذهب الفارابي في «آراء أهل المدينة الفاضلة» إلى أنها شوق ونزوع إلى معقولات الإنسان. ونص ابن سينا في «التعليقات» على أن الإرادات الحادثة علة للكائنات وأن كل كائن -أي موجود- لابد له من إرادة توجده. وجعلها الملا صدرا في «الأسفار» الشوق المؤكَّد عقب الداعي. والنُّقُول عنهم تطول، فالحاصل أن الفلاسفة لم يجعلوا الإرادة الحادثة نوعًا من العلم فوجب التنبيه.

وقال الشيخ الأشعري إرادة الشيء كراهة ضده[١].

ومنها: اللذة والألم؛ فاللذة: إدراك الملائم من حيث هو ملائم[٢]، **والألم:** إدراك المنافي من حيث هو منافٍ.

والمراد بالإدراك الوصول إلى ذات الملائم لا إلى مجرد صورته، فإن تَخَيُّل اللذيذ غير اللذَّة[٣]. والتقييد بالحيثية لأن الشيء قد يكون ملائماً من وجه دون

(١) أي إرادة الشيء هي عين كراهة ضد ذلك الشيء لا غيرها، إذ لو كانت غيرها لكانت مثلها أو ضدها، فلا تجامعها على ما تقرر من امتناع اجتماع المثلين والضدين، وفساده ظاهر كما تقدم. أو تكون خلافها فتجتمع معها ومع ضدها؛ لأن المخالف للشيء يجوز أن يجتمع مع ضده كالحركة تخالف السواد لكنها تجتمع معه ومع البياض، فلو كانت الكراهة خلاف الإرادة لجاز أن تجتمع معها ومع ضدها، فلو اجتمعت الإرادة مع ضد الكراهة لكانت مجتمعة مع إرادة الضد؛ لأن ضد كراهة الشيء إرادة ضد الشيء، فيجتمع إرادة الشيء مع إرادة ضده، لكن هاتين الإرادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما فيبطل هذا الاحتمال، ويثبت أن إرادة الشيء هي عين كراهة ضده.

(٢) لا مطلق إدراك الملائم، بل إدراكه مقيدًا بكونه من حيثية ملائمته للمدرِك عند الإدراك، والملائمة عرَّفُوها بأنها: كمال الشيء الخاص به؛ فكلما زاد الكمال الحاصل زادت الملائمة، فمجرد إدراك الأصوات ملائم للأذن؛ لأنه وجه كمال لها إذ يوافق استعدادها لكنه ليس لذة، لا يكون لذة إلا إن كان الصوت المدرك جميلًا طيبًا مناسبًا للأذن فتلتذ به؛ لأنها أدركته من حيثية ملاءمته للنَّفس وتكميله لها فتزيد فيها كيفية أخرى على كيفية السماع هي اللذة، وهكذا الحال في بقية المدركات.

(٣) قال ابن سينا في «الشفاء»: «اللذة إدراك ونيل لما هو كمال عند المدرَك من حيث أنه كمال وخير». فلابد من اعتبار النيل في اللذة والألم، وهما مجموع الإدراك مع النيل فلا وجود لهما دون نيل ولا يكون إلا التخَيُّل، وتخيُّل لذة الجماع بصور عقلية ليس التذاذًا به ما لم يوجد المؤثر الخارجي، نعم كشفت البحوث المعاصرة أن الألم واللذة وغيرها من المشاعر إنما تحدث في الدماغ تَبَعًا لمؤثر الخارجي يتصل بالدماغ عبر نهايات الأعصاب فالوَمض العصبي، وأنَّا لو تمكنَّا من

وجه، فإدراكه لا من جهة الملائمة لا يكون لذة كالصفراويِّ لا يلتذُّ بالحلوى(١).

ومنها: **الصحة والمرض؛ فالصحة**: كيفية يصدر عنها الأفعال من الموضوع سليمة. وهذا التعريف يتناول صحة الإنسان وغيره من الحيوانات، وما قيل من تناوله لصحة النبات أيضًا ينافيه كون الكلام في الكيفيات النفسانية إلا أن يعمم في أصل الموضوع(٢).

والمرض: كيفية تصدر عنها الأفعال عن الموضوع غير سليمة(٣). **والموضوع** هو البدن أو العضو(٤). **والمراد بسلامة الأفعال**: خلوصها من الآفة وكونها على

إثارة إفراز نفس المواد في الدماغ التي يفرزها الشعور بلذة ما أو ألم ما فإنا سنشعر بنفس اللذة أو الألم، لكن هذا سبيل غير عادي وكلامنا في بحث الظاهرة الطبيعية العادية.

(١) فتكيف الذوق بالحلاوة ملائم له من وجه كونه ذوقًا عند اعتدال المزاج، لكنه لمَّا وقع لمدرك مزاجه صفراوي لم يلائم مزاجه المعتل فلم يقع عنده ذلك الإدراك لذةً، وكالدواء كريه الطعم يلائم من وجه كونه فيه شفاءه ولا يلائم من وجه طعمه، فيكون إدراكه من وجه الشفاء لذة وإدراكه من وجه الطَعْمِ ألمًا، وفي المقام حقائق كشفتها البحوث الحديثة لا يناسب ذكرها هنا.

(٢) أي يُعمَّمُ المراد بالكيفيات النفسانية عند أول بداية بحثها حيث حددها عندئذ بأنها «المختصة بذوات الأنفس الحيوانية» فلا يشمل شيء منها النبات على القول بأن له نفسًا، فيعمم الكلام بإطلاق الأنفس من قيد الحيوانية لتشمل النبات.

(٣) التعريفان لابن سينا من كتابي «القانون» و«الشفاء»، وما ذُكر فيهما معتبر حتى اليوم في بعض تعريفات الصحة والمرض، حيث ما زالت بعض المراجع الطبية المعاصرة تعتبر تأثير المرض أو الصحة على أداء الإنسان أعماله ووظائفه اليومية في اعتباره صحيحًا أو مريضًا وفي تعريف الصحة والمرض.

(٤) وهو المحل الذي تقوم به كيفيتا الصحة والمرض وتصدر عنه الأفعال سليمة أو غير سليمة وفق التعريفين.

المجرىٰ الطبيعي[١].

ومنها: الفرح والغم والغضب والخوف والحزن والهم ونحو ذلك كالخجل.

فالفرح هو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح[٢] إلىٰ خارج البدن طلبًا للوصول إلىٰ الملذ. **والغم** هو ما يتبعها حركة الروح إلىٰ الداخل خوفًا من مُؤذٍ واقع. **والغضب** هو ما يتبعها حركة الروح إلىٰ الخارج طلبًا للانتقام. **والخوف** هو ما يتبعها حركة الروح إلىٰ الداخل هربًا من المؤذي واقعًا كان أو متخيلًا. **والحزن** هو ما يتبعها حركة إلىٰ الداخل قليلًا قليلًا. **والهَمُّ** هو ما يتبعها حركة الروح إلىٰ الداخل والخارج لحدوث أمر يتصور منه خير يقع أو شر ينتظر، فهو مركب من رجاء وخوف فأيهما غلب علىٰ الفكر تحركت النفس إلىٰ جهته، فالخير المتوقع إلىٰ الخارج والشر المنتظر إلىٰ الداخل، فلذلك قيل إنه جهاد فكري. **والخجل** هو ما يتبعها حركة الروح إلىٰ الداخل والخارج؛ لأنه كالمركب من فَزَعٍ وَفَرَحٍ حيث ينقبض الروح أولًا إلىٰ الباطن، ثم يخطر بباله أنه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيًا، وهذه التعاريف إشارة إلىٰ خواصها وإلا فهي بديهية[٣].

وأما الكيفيات المختصة بالكميات[٤] فهي التي لا يكون عروضها بالذات

---

(١) بأن يصدر عن كل عضو ما يلائم طبيعته ويختص به من الوظائف كالحركة والاستعمال للأطراف والإبصار للعين والسماع للأذن والذوق للسان.

(٢) المراد بحركة الروح أو النفس حركة قواها.

(٣) فلا تحتاج تعريفًا لتحصيل ماهياتها، إذ أفاد الإحساس الوجداني بجزئياتها العلم بتلك الماهيات علىٰ وجه لا يتأتّىٰ لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب والتعريفات، وكذا في اللذة والألم وسائر المحسوسات.

(٤) النوع الثالث من أنواع مقولة الكيف، ويليه قريبًا النوع الرابع أي الكيفيات الاستعدادية.

إلا للكَمِّ المتصل كالاستقامة والانحناء للخط[١]، أو للكَمِّ المنفصل كالزوجية والفردية للعدد[٢].

وأما الكيفيات الاستعدادية أي التي من جنس الاستعداد أي التهيؤ، **فهي** كيفية بها يترجح القابل إلى أحد جانبي قبوله[٣].

وهذا التعريف يشمل اللا قوة المُفَسَّرة باستعدادٍ شديدٍ على أن ينفعل أي تهيء لقبول أثر ما بسهولة أو سرعة، وهو وَهن طبيعي كالمِمرَاضية[٤] واللين، ويشمل القوة المفسرة بالاستعداد على أن تقاوم[٥] ولا تنفعل كالمصحاحية

(١) والمثلثية والتربيع والاستدارة، هذه الكيفيات تعرض للكم متصلاً كان أو منفصلاً بالذات أي بنفسها بلا واسطة، ثم بواسطة العروض للكم تعرض للأجسام التي يحل بها ذلك الكم، فعروضها للكمِّ بذاتها وعروضها للأجسام بالعرضِ، وقد تعرض للكمِّ مع غيرها من الكيفيات مثل الشكل -وهو من هذه الكيفيات وهو الهيئة الحاصلة للمقدار من إحاطة حدٍ أو حدودٍ به إحاطةً تامةً- الذي يعرض للكَمِّ مع اللون، ثم تعرض كلها للجسم الطبيعي فيتحصل لنا «الخِلقة» كما قال ابن سينا في «الشفاء».

(٢) فالوحدات الأربعة مثلاً كم منفصل، لكن هيئة اجتماعها المسمى الزوجية كيف يعرض لذلك الكم.

(٣) هذه الكيفيات تقوم بالجسم فيستعد بسببها للقبول أو لعدم القبول، أي يستعد لقبول أثرٍ ما بسهولة، فيترجَّح حدوث أمر من ذلك المؤثر، ويعبر عنها حينئذ باللا قوة والضعف، أو يستعد لعدم قبول أثر مؤثر خارجي بسهولة فيترجح عدم تأثر الجسم به فتسمى «قوة».

(٤) في المطبوع «كالمراخية»، والصحيح ما أثبتُ أخذًا من سياق مقابلتها لاحقًا بـ«المصحاحية» وكما هو في كتب الحكمة والكلام عند التمثيل في هذا الموضع، والممراضية: كيفية تقتضي سهولة قبول المرض. رجل مِمراض أي كثير القبول للمرض، والمصحاحية تقتضي عسر قبول المرض.

(٥) في المطبوع «لا تقاوم» والصحيح ما أثبت إذ القوة هي القوة على المقاومة، بينما اللا قوة هي

والصلابة[١].

وأما القوة على الفعل كالقوة على المصارعة فليست داخلة في هذا النوع من الكيفيات[٢]، بل هي إما داخلة في الكيفيات النفسانية كما في المصارعة، أو في المحسوسات كما في الحرارة[٣]، وجَوَّزَ السعد أن تكون مختلفة باختلاف الحيثيات كما ذكروا أن اللون من المختصة بالكميات[٤] مع أنه من المحسوسات.



القوة على الانفعال.

(١) عدَّ بعضُهم الصلابةَ واللين من الكيفيات المحسوسة.

(٢) ألحقها بعض القدماء بالكيفات الاستعدادية وسماها المصارعية، ورَدَّهُ الشيخ الرئيس في «الشفاء» والرازي في «المباحث المشرقية»، فليراجعا للتفصيل.

(٣) الحرارة تفعل بالتفريق -كما تقدم- ففيها قوة على الفعل، لكن هذه القوة من الحرارة نفسها فهي من المحسوسات، وليست كيفية استعدادية.

(٤) اللون من الكيفيات المختصة بالكَمِيَّات حيث قيامه بالسطح، ومن الكيفيات المحسوسة من حيث إنه يُبصر، فيجوز عند السعد أن تكون الكيفية الواحدة داخلة تحت أكثر من قسم تبعًا للحيثية التي ينظر منها إليها، وكلامه هنا عن القوة على الفعل، أي يجوز أن يتعدد اعتبارها باختلاف الحيثية فتعتبر من المحسوسات من وجه ومن النفسانية من وجه آخر، لكنها لا تدخل تحت الاستعدادية. والسعد هو السعد التفتازاني وستأتي ترجمته.

فصل في النسبة

وهي ما يكون مفهومُه معقولًا بالقياس إلىٰ الغير[1]، وأقسامه سبعة:

الأول أين، وهو حصولُ الجسم في المكان[2] أي الحيز الذي............

(١) هذه أعراض لا تُعقل معانيها إلا بتعقُّلِ النسبة بين موضوعاتها وأشياءٍ أخرىٰ، ولذا تُسمىٰ بالأعراض النِسبية لاعتمادها علىٰ تعقل تلك النِسبَة وهي المقولات السبع الباقية أي الأين والمتىٰ والإضافة والوضع والمِلك -وتُسمىٰ أحيانا بالجِدَة- والفعل والانفعال، وسيأتي عليك لاحقًا أن كلًا منها «هيئة حاصلة للشيء من نسبته إلىٰ شيء ما غيره»، والمقصود بقولهم في كل منها «هيئة..» أي عَرَضٌ لا شيء آخر، إذ الفرق بين الهيئة والعَرَض اعتباري «فيقال للعارض للشيءِ عَرَضٌ باعتبار عروضه، ويقال له هيئة باعتبار حصوله» كما ذكره الشيخ السجاعي في شرحه علىٰ مقولاته، فهذا هو المراد بوصفها بالنِسبية، أي هي هيئات -أعراض- قائمة بموضوعاتها من نِسبٍ موجودة في تلك الموضوعات، لا أن هذه الهيئات هي عين تلك النِسَب الوجودية وهي من جنس واحد كما ذهب إليه عمر الساوي في «البصائر النصيرية» وشيخ الإشراق السُهروردي في «التلويحات» حتىٰ أدىٰ بهما ذلك إلىٰ إرجاع المقولات السبع إلىٰ مقولة واحدة هي النِسبة، وجعل المقولات أربعًا: الجوهر والكم والكيف والنسبة؛ عِوضًا عن عشر.

ويُظهِرُ لك بطلان ما ذهبا إليه ما ذكره الطباطبائي في «نهاية الحكمة» من أن النسبة رابط موجود في غيره لا يُحمل علىٰ شيء ولا يُحمل عليه شيءٍ لعدم استقلاله فليس من المحمولات وبالتالي ليس من المقولات، ولا يصلح أن يقال: في جواب ما هو، وبالتالي فلا ماهية للنسبة، وما لا ماهية له لا يصلح أن يكون مقولة ولا داخلًا تحت مقولة، وقد تقرر أن المقولات ماهيات جنسية، وبيَّن أيضًا أن النسبة تتكرر أحيانًا كما سيظهر معنا في الإضافة وتتكثر أحيانًا كما سيظهر في مقولة الوضع، ولا معنىٰ لتكرر وتكثر ماهية الشيء الواحد، فبان أنه لا يكون المقصود بنسبية هذه المقولات إلا كونها هيئات، أي أعراضًا قائمة بمحالها من نسبة تلك المحال إلىٰ شيء آخر.

(٢) وعرَّفه بعضهم بأنه «هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلىٰ المكان» وليس هو نفس النسبة إلىٰ المكان،

يخصه[١] ككون الماء في الكُوز، وقد يقال مجازًا لكونه فيها لا يخصه ككون زيد في الدار أو في البلد[٢].

ويكون جنسيًا ككون الشيء في المكان، ونوعيًا ككونه في الهواء، وشخصيًا ككونه في هذه الدار[٣].

بل هي من لوازم الحصول في المكان كما نبَّه عليه في «شرح الطوالع»، و «الجسم» المقصود هو الجسم الطبيعي، وقد تقدَّم ذكر المذاهب في المكان بما يُغني عن الإعادة، والمتكلمون يقرون بوجود «الأين» دون سائر الأعراض النسبية الأخرى وهو الكون» عندهم وقد تقدم بيانه، ولهم في نصرة قولهم وفي رد النُقود والاعتراضات عنه، وفي بيان الفَرْق بين الأين وسائر الأعراض بحوثٌ وأقوالٌ تُطلب من المطولات.

(١) أي الذي يكون مملوءًا بالجسم ولا يسعه مع غيره ولا يستغني عنه الجسم، ويسمى أينًا حقيقيًا.

(٢) إنما كان أينًا مجازًا لا حقيقةً لأن جميع الدار أو البلد لا يكون مشغولاً بزيد على وجه مماسة ظاهر جسد زيد لجميع جوانب الدار أو البلد فليسا مختصين به ولا مشغولين به وحده بل يسعانه وغيره، فنسبة زيد إلى هذه الأمكنة مجاز، وأينه الحقيقي هو الحيِّز المشغول بجسده فقط دون ما سواه، لكن لَمَّا كانت هذه الأمكنة مقولة في جواب «أين هو؟» وهو ما يُسأل به عن الأين سميت أينًا مجازًا لا حقيقةً.

(٣) هذا تقسيم آخر للأين غير ما تقدم من كونِه حقيقيًّا ومجازيًا وهو قريب منه، فيقال كذلك إن الأين جنسي ونوعي وشخصي، فالأين الجنسي الذي كالجنس لأنواعه فلا يمنع من اشتراك أنواعه فيه كالمثال الذي وفره المصنف أي «كون الشيء في المكان» فكل ما يقبل التمكُّن داخلٌ في المكان الجنسي، والأين النوعي كالكون في الهواءِ مطلقًا بلا تعيين، فيختص ببعض الأنواع دون بعض لكن كل أشخاص وأفراد النوع تقبله فيعُمُّها، أما الأين الشخصي فهو ككون هذا الشخص المعين في هذا الوقت في مكانه الحقيقي، أو كون هذا الشيء في هذا الوقت في الهواء، فهو مع ملاحظة التعيين للكائن وللمكان فلا يقبل الشركة.

الثاني متى، وهو الحصول في الزمان[1] أو طَرَفه وهو الآن[2] كالحروف الآنية الحاصلة دَفعة مثل التاء والطاء[3]، وينقسم إلى حقيقي ككون الصوم في اليوم[4] إلا أن الزمان هنا يجوز أن يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الأين

---

(١) وعرَّفه بعضهم بأنه «الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان»، فعرَّفه بكونه هيئةً أي عرضًا مستفادًا من الحصول في الزمان لا بنفس الحصول على ما تقدم، وهو الأوفق بمراد الحكماء.

(٢) طرف الزمان هو «الآن» كما قال وكما تقدم في بحث الكم المتصل عند بيان أن الزمان كمٌّ متصل غير قارٍّ، فالزمان عبارة عن «آنات» متتالية متصلة لا تجتمع في الوجود، وذَكَر المصنِّف «طرف الزمان» ولم يكتفِ بذكر الزمان فقط في التعريف لأن كثيرًا من الأشياء تقع في طرف الزمان ولا تقع في الزمان نفسه الذي هو آنات متتالية فلا تستغرق أكثر من آن، وهي الحوادث القارة الوجود التي لا تستغرق أكثر من آن، فلو لم يذكر الطرفَ في التعريف لم يشملها وكانت واقعة لا في زمان مع أنه يُسأَل عنها بمتى وتنسب إلى الزمان.

(٣) هذا مثال للحاصل في طرف الزمان، والمقصود بالحروف الآنية: الحروف التي لا يمكن مدُّها أصلًا، لأنها لا توجد إلا في آخر زمان حبس النَفَس كالتاء في «بيت» والطاء في «فرط» والدال في «ولد»، وقد تقع في أول اللفظ كما في «تراب» و «طرب» و «دور» أو في وسط الكلمة، لكن تغيُّر موقعها لا يُغيِّر حقيقة عدم إمكان تمديدها، وبالتالي شغلها آنًا واحدًا من الزمان، فهي بالنسبة إلى الصوت كالنقطة للخط أو الآن للزمان وإن تركبت منها الألفاظ الزمانية أي الممتدة في آنات الزمن.

(٤) المتى الحقيقي هو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ولا يقصر عنه، أي يستغرق حصوله جميع آنات ذلك الزمان، والمثال المذكور يقصد به استغراق الصوم الشرعي لمدة يوم كامل كما هو مُحدد شرعًا، أي من طلوع الفجر إلى غياب الشمس وهو مدة اليوم، فهذا متى حقيقي للصوم الواقع فيه، ومثله أيضًا تعيين ساعة للكسوف يستغرقها كلها فتكون متى حقيقيًا للكسوف وهكذا.

الحقيقي[١]، وإلى مجازي ككون الكسوف في شهر كذا[٢].

الثالث **الإضافة**، وهي النسبة المتكررة[٣]، أي النسبة التي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى[٤]، وهذه هي المضاف الحقيقي،

---

(١) مفهوم المتى الحقيقي شبيه بمفهوم الأين الحقيقي، إلا إن المتى الحقيقي يجوز فيه الاشتراك بأن تتصف أشياء كثيرة بالكون فيه بخلاف الأين الحقيقي، فاليوم الذي يستغرقه الصوم تقع فيه كذلك حوادث كثيرة أخرى ولا كذلك المكان الحقيقي المختص بزيد فلا يشاركه فيه عمرو مثلًا.

(٢) القسم الثاني من المتى هو المتى المجازي الذي ينسب الحادث إليه مع كونه واقعًا في بعضِهِ لا مُستغرقًا لكلِّهِ فيفضل عليه، كالأسبوع والشهر والسَّنَة لِمَا وقع في بعضها كأن يقال: «جاء فلان سنة كذا» فينسب المجيء إلى كل السنة رغم أنه لم يستغرق إلا بعضها، والكسوف الواقع في شهر كذا كما في مثال المصنف لم يستغرق كل الشهر وإنما ساعة منه.

(٣) بهذا القيد أي «التكرار» تفارق الإضافة سائر المقولات النسبية، فالنِّسبة هنا تتكرر -أي تتردد بين المتضايفين- بحيث إن لكل منهما نسبة إلى الآخر تختلف عن نسبة الآخر إليه، ولا تتعقل إحداهما إلا بتعقل الأخرى، إلا إن النسبتين توجدان معًا في آن واحد ولا تنفكان لا ذهنًا ولا خارجًا، فلا تتعقل النسبتان إلا معًا من غير أن تتقدم إحداهما على الأخرى فتخرج اللوازم البينة إذ يتعقل الملزوم ثم اللازم، وهذا بخلاف النسبة في سائر المقولات النسبية، إذ يكون وجودها واحدًا من جهة واحدة قائمًا بالطرفين معًا بلا تكرار كما لو نسبنا المكان إلى ذات المتمكن فتحصل له هيئة الأين له ونفهم ذلك دون أن نحتاج إلى تكرار، فالإضافة إذًا هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى شيء آخر منسوب إلى الشيء الأول المنسوب إليه، وهي بهذا أخص من مطلق النسبة.

(٤) وهذا هو معنى كون النسبة مُتكررة، ومعنى كون ماهية النسبة معقولة بالقياس إلى غيرها هو احتياجنا في تعقُّلها إلى تعقل شيء خارج عنها، بحيث إنها لا تتقرر ذهنًا ولا خارجًا إلَّا لوجود ذلك الغير بإزائها منسوبًا إليها، كالأخ فإن إثبات الأُخوة لأحد الأخوين لا يحصل ذهنًا ولا خارجًا إلا لكون الأخ الآخر كذلك.

وما تركب منها ومن معروضِها هو المضاف المشهوري[١]، ويجمعها قولك: ما يكون ماهيته معقولة بالقياس إلى الغير[٢]، أي الذي ماهيته معقولة بالقياس إلى الأول[٣]، فتعَقُّلُ كلٍّ لا يتم إلا بتعقل الأخرى حتى أن تَعَقُّلَ المضافين معًا لا تقدم

---

(١) الإضافة عند جمهور المشائين عرض ذو وجود خارجي، ومِن ثَم فهي لا تستقل بالوجود بل لابد أن توجد عارضة لمعروض، وبالتالي فإنا لما نقول مثلًا: زيد أخو عمرو، فلابد أن نلاحظ ثلاثة أمور: (١) معروض الأخوة وهو ذات زيد مثلًا. (٢) العارض نفسه بالنظر إليه مجردًا عن اعتبار غيره معه، وهو هنا الأخوة العارضة لزيد. (٣) المجموع المركب من المعروض والعارض وهو الإنسان – زيد مثلًا – الذي عرضت له الأخوة من حيث هذا العارض قائم به، ويقال له في هذه الحال «الأخ»؛ بفهم هذا سيتضح معنى كلام المصنف: الإضافة والمضاف يقالان على المعاني الثلاثة، لكن إطلاقهما على كل من المعروض المنفرد (المعنى الأول) وعلى المركب من العارض والمعروض معًا (المعنى الثالث) يسمى إضافةً ومضافًا مشهوريًا لكونه المشهور عند العامة الشائع بينهم، إذ إن العامة ترى أن المضاف إلى الأخ هو أخوه الآخر، فتلاحظ أذهانهم الذات مركبة مع العارض ولا يتنبهون إلى نفس العارض المجرد؛ أما إطلاق الإضافة والمضاف على العارض نفسه مجردًا فهو المضاف الحقيقي وهو المبحوث عند الحكماء، وهو المقصود بالتعريف الذي ساقه المصنف أي «النسبة التي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأول».

(٢) أي يجمع تعريف المضافين الحقيقي والمشهوري هذا الرسم الذي ساقه المصنف الذي تندرج فيه الإضافات والمضافات معًا، إذ لم يُحدَد التعريفُ بالنسبة ليخرج المشهوري كما في الأول، فيصلح هذا الثاني لتعريف العرض المجرد كما يصلح لتعريف المركب من العرض والمعروض معًا كالأب المركب من ذات الرجل وعرض الأبوة فلا تعقل ماهيته إلا بالقياس إلى الآخر (الابن).

(٣) الكلام عن الغير المذكور قريبًا في كلامه، أي الغير الذي لا تعقل ماهيته إلا بالقياس إلى الأول.

لأحدهما على الآخر[١] فلا ترد اللوازم البينة اللزوم[٢]، وعلم مما تقدم أن الأبوة تسمى مضافًا وإضافة وكذا هي مع معروضها[٣].

والرابع الوضع، وهو الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض، ومن نسبتها إلى أمر خارجي عنها بأن تختلف تلك الأجزاء بتلك النسبة في الموازاة والانحراف والقرب والبعد بالقياس إلى جهات العالم الذي هو الأمر الخارجي، كالقيام فإنه هيئة اعتبر فيها نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ونسبة مجموع تلك الأجزاء إلى أمور خارجية عنها ككون رأسه من فوق ورجليه من أسفل، فلابد في الوضع من نسبتين[٤] إذ لو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجية بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الأجزاء وحدها لَزِم أن يكونَ القيامُ بعينه الانتكاس لأن القائم إذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه كانت الهيئةُ المعلومة لهذه النسبة وحدها باقيةً بشخصها فيكون وضع الانتكاس

---

(١) أي إن تعقل المضافين لا يقع إلا معًا في آن واحد دون أن يتقدم تعقل أحدهما على تعقل الآخر، فهو دور «مَعِيٌّ» جائز لا قبلي ممنوع كما قالوا.

(٢) تعقل اللزوم بين طرفي علاقة اللزوم البَيِّنٌ – اللازم والملزوم – لا يكون إلا بتَعَقُّل الطرفين، وتعقل كون أحدهما لازمًا والآخر ملزومًا لا يكون إلا بتعقل الطرف الآخر، لكن هذا لا يرد على تعريف الإضافة؛ لأن تعقل الملزوم يسبق تعقل اللازم ويستقل عنه، ثم يستعقب تعقله تعقل اللازم مباشرة بخلاف تعقل المضافين في الذهن الذي يقع معًا في آن واحد فلا ترد اللوازم على التعريف.

(٣) معروض الأبوة هو ذات الأب الموصوف بها، فهي الأبوة مع معروضها -أي الأب- يسمى هذا المركب كذلك مضافًا وإضافة.

(٤) أي مختلفتين، وهذا تكثر في النسب لا تكرار كما في الإضافة؛ لأن النسبة الأولى مختلفة عن الثانية ومع الاختلاف لا تكرار وإنما كثرة.

وضع القيام بعينه(١).

الخامس المِلك(٢)، وهو هيئة حاصلة للشيء بالنسبة لما يحيط به وينتقل بانتقاله(٣)، فهي إنما تتم بشرطين: أحدهما إحاطته إما بكله أو ببعضه، والثاني الانتقال، فإن انتفى أحدهما كوضع القميص على رأسه والحلول في الخيمة لا يكون مِلْكًا. والمحيط المنتقل قد يكون طبيعيًا كجلد الحيوان أو غير طبيعي ويحيط بالكل كالثوب أو بالبعض كالخاتم(٤).

السادس أن يفعل وهو تأثير الشيء في غيره مادام مُؤَثِرًا(٥)، كتسخين المُسَخِّن

(١) يجدر التنبيه على أن الوضع هيئة بسيطة -أي عرض غير مركب- معلولة لنسبتين وليست مركبة منهما كما نبَّه عليه العلامة السيالكوتي في «حاشية شرح المواقف» هذا ويطلق الوضع أيضًا على قبول الإشارة الحسية فيقال عنه :ذو وضع؛ وعليه فكل متحيِّز يقبل الوضع بهذا المعنى لكن ليس هذا المُراد هنا.

(٢) بكسر الميم، وفي بعض الكتب باسم «الجِدة» بكسر الجيم وتخفيف الدال بمعنى الغناء.

(٣) وبقيد الانتقال يمتاز المِلك عن الأين؛ لأن الأين وإن كان هيئة عرضية للشيء المتمكن بسبب المكان المحيط به إلا إن المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن.

(٤) تردد ابن سينا في اعتبار المِلك من المقولات، قال في منطق الشفاء: «وأما مقولة الجِدة فلم يتفق لي إلى هذه الغاية فهمها، ولا أجد الأمور التي تُجعَلُ كالأنواع لها أنوعا لها ... ويشبه أن يكون غيري يعلم ذلك فليتأمل هنالك من كتبهم».اهـ. ولا يُظن بالشيخ الرئيس عدم فَهم المقصود بمقولة الجِدة لكنه يريد أنَّ عدها من المقولات، أي من الأعراض الموجودة لا يظهر له.

(٥) هي هيئة حاصلة في المُؤثِّر من تأثيره في غيره أثناء التأثير فقط، فهي مرتبطة بوجود التأثير وتنتفي بانقطاعه ولا تبقى، لذا قيَّدَه بقوله «ما دام مؤثرًا» فلا وجود لهذه الهيئة دون وجود التأثير الفعلي، ويعبِّرُ بعضهم عنها بأنها «هيئة غير قارَّة» أي غير ثابتة لأن التأثير يقع بالتدريج شيئًا فشيئًا ثم ينقضي وإن بقي أثره بعده، فالماء الموضوع في إناء على النار تفعل فيه النار التسخين شيئًا فشيئًا

مادام يُسَخِّن، ويعلم من القيد(١) أن الأمر المستمر المرتبَ على التأثير خارجٌ عن أن ينفعل وداخل في الكيف(٢).

والسابع أن ينفعل وهو تأثُّر(٣) الشيء عن غيره كذلك(٤)، كالحال الذي للمسخَّن مادام يُسَخَّنُ(٥)، وأما الحال الحاصل للمستكمَل عند الاستقرار أي

ما دامت النار باقية متصلة بالإناء فتتَّصِف النار بهيئة «أن يفعل» وتَسَخُّن الماء ما دامت الحرارة مؤثرة فيه تجعله متصفًا بهيئة «أن ينفعل» كما سيأتي، ثم متى أبعدت النار أو أطفئت ذهبت الهيئتان المقولتان بينما سخونة الماء باقية حتى بعد زوال الفعل والانفعال، لذا تندرج هذه السخونة الباقية في الماء في مقولة «الكيف» لا في مقولة «أن يفعل» أو «أن ينفعل»، فالمقولتان إذًا متلازمتان، ومتى وجدت مقولة «أن يفعل» وجدت مقولة «أن ينفعل» ومتى عدمت عدمت، وعلى هذا تقاس بقية الأفعال المتولد عنها آثار وأفعال أخرى كالقاطع ما دام قاطعًا، والمشبع ما دام مشبعًا، والحارق ما دام حارقًا وهلم جرًا، وهذا كله على مذهب الحكماء لا على مذهب الأشاعرة القائلين بأن لا فاعل في الكون إلا الله والنافين لمقولتي «أن يفعل» و«أن ينفعل».

(١) أي قوله: «ما دام مؤثرًا».

(٢) أي يُعلم من قيد «ما دام مؤثرًا» خروج ما ليس مؤثرًا فاعلاً في الحال وإن بقي أثره، وأن الأثر الباقي لا يدخل في مقولة «أن يفعل» وإنما يدخل في مقولة «الكيف». والمقصود بكلامه هنا أثر التسخين أي الحرارة الباقية في المُسَخَّن بعد زوال المُسَخِّن كالحرارة الباقية في الماء عقب زوال النار، فهذه الحرارة ليست من مقولة «أن يفعل» ولا من مقولة «أن ينفعل» لأن التأثير انقضى فهو من مقولة «الكيف» الحالَّةُ في الماء، فكلامه في هذا السياق ولذا ذكر مقولة «الكيف» فقط، وإلا فإن الأثر الباقي قد يكون من مقولة «الكم» أو «الوضع» كما سيأتي.

(٣) في المطبوع «تأثير» والصحيح ما أثبتنا أخذًا من سياق الكلام.

(٤) أي ما دام متأثِّرًا، بمثل القيد الذي في تعريف مقولة «أن يفعل» وهو دوام التأثير، ويقابله هنا دوام التأثُّر.

(٥) فإن له حينئذ حالة غير قارَّة متدرجة في الوجود هي التَسخُّن تدوم ما دام التسخين موجودًا

انقطاع الحركة عنه[١] فقد يكون كمًّا كالطول الحاصل للشجر[٢] أو كيفا كالسخونة

وتزول بزواله، أما المسخِّن فله حالة أخرىٰ هي التسخين من مقولة «أن يفعل»، وبملاحظة هذا نعلم أن مقولتي «أن يفعل» و «أن ينفعل» تعرضان لكل المقولات الأخرىٰ، فلو افترضنا سوادًا يؤثر فيما جاوره فيُكسِبُه سوادًا في نفسه أو يتأثَّر بما جاوره فيكتسب مزيد سواد منه، وكذا لو تصورنا سخونة تؤثر فيما جاورها فتُسخنه فإن كلًّا من السواد والسخونة من مقولة «الكيف» عند النظر إلىٰ وجودهما من حيث هما. أما عند النظر إلىٰ وجودهما من حيث فِعلهما وتأثيرهما فيما جاورهما أو تأثرهما به فإنهما يصيران من مقولة «أن يفعل» أو «أن ينفعل»، فعرضت هاتان المقولاتان لمقولة «الكيف» في هذا المثال، وقد تعرضان لغيرها من المقولات.

(١) تُطلق الحركة عند الحكماء علىٰ معاني عدة، والمقصود بها هنا «خروج الشيء من القوة إلىٰ الفعل علىٰ سبيل التدريج» كما في «شرح الهداية» وغيره، وتطلق علىٰ التغيُّر في المقولات وتسمىٰ الحركة في المقولة -أي أن يتحرك الشيء من نوع إلىٰ نوع آخر من ذات المقولة- كتحول لون الجسم من السواد إلىٰ البياض، أو تحوله من الحرارة إلىٰ البرودة، وهي حركة في مقولة «الكيف»، وكنمو الجسم الذي هو حركة في مقولة «الكم»، وكانتقال الجسم من أين إلىٰ أين آخر تدرجًا وهي حركة في مقولة «الأين: وهي الحركة في العرف العام، وكانتقال الجسم من القيام إلىٰ القعود وهي حركة في مقولة «الوضع». وفيما يخص كلام المصنف فإن المؤثِّر يتسبب بتأثيره بحركة في مقولة من المقولات الخاصة بالمتأثر ما دام التأثير والتأثُّر، فالسواد مثلًا الذي يُسوِّد جسمًا تعرض له هيئة «أن يفعل» ما دام يُسوِّد مجاوره، واسوداد الجسم المجاور تعرض له هيئة «أن ينفعل» وهو خروج السواد فيه من القوة إلىٰ الفعل فهو حركة مع كونه موصوفا بهيئة «أن ينفعل» ما دام يَسْوَد، فيمكن أن يقال: إن الحركة تحصل في المؤثِّر كذلك وأن حصول تأثيره هو أيضًا خروج ما فيه بالقوة إلىٰ الفعل فهو حركة تؤدي إلىٰ التأثير، والحاصل أن ليس وجود «أن يفعل» و «أن ينفعل» هو ذات السلوك من نوع إلىٰ نوع آخر من المقولة، إذ هذا عين معنىٰ الحركة، ولا هو وجود المقولات المجرد عن التحريك كوجود السواد أو الحرارة، بل وجود «أن يفعل» و «أن ينفعل» هو وجود شيء من المقولات ما دام فاعلًا أو منفعلًا، ويظهر أثر الفعل والانفعال بالحركة.

(٢) لأنَّ نُمو الشجرِ أثرٌ حاصلٌ من تأثير اجتماع العناصر التي لا يحصل النمو دونها، فهذا الاجتماع

الحاصلة للماء أو وضعا كالقعود والقيام الحاصل للإنسان(١). قال ابن سينا(٢): إنما أُوثِرُ لفظَ أن يفعلَ وأن ينفعل على الفعل والانفعال لأنهما يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة(٣)،..

عرضت له هيئة «أن يفعل» وقام بالشجر هيئة «أن ينفعل» فحصلت الحركة في كمِّ الشجر، فخرج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل ليزداد طوله، حتى إذا استقرت الحركة بزوال هيئة «أن يفعل» عن اجتماع العناصر وزوال التأثير، فإن الطول الحاصل في الشجر بعد الاستقرار من مقولة «الكم».

(١) عندما يتحرك الإنسان من القعود إلى القيام أو العكس فإن المؤثر في حدوث الحركة وهو القدرة من مقولة «الكيف» لكن تحصل له هيئة «أن يفعل»، والمتأثر هو عرض الوضع القائم بالأعضاء لكن تحصل له هيئة أن ينفعل، فتظهر الحركة الأَيْنِيَّة في الأعضاء طلبًا للوضع الجديد، ثم الهيئة الحاصلة من اجتماع أعضاء الإنسان على وضع معين واستقرارها بعد اكتمال حركتها هي من مقولة «الوضع» أي الناتج الحاصل الذي هو القيام أو القعود أو الاضطجاع.

(٢) ابن سينا الشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك، الفيلسوف الرئيس، ولد في ضواحي بخارى (أوزبكستان عام ٣٧٠ هـ ومات بهمذان (إيران عام ٤٢٨ هـ. فيلسوف إلَهِي وطبيب، ناظر العلماء واشتهر، وله العديد من المؤلفات المعروفة، ظل كتابه «القانون في الطب» المرجع الرئيس لدرس الطب في كبرى الجامعات في أوروبا إلى القرن التاسع عشر الميلادي، وبرز في الطب جِدًّا حتى إنه كتب مقالات في وصف بعض الأمراض لا يمكن أن يكتب أفضل منها حتى يوم الناس هذا، وأما في الفلسفة فهو المؤسس الحقيقي للفلسفة المشائية في الإسلام بعد أن صحَّحَ مسارها ونفى الخَلط الحاصل فيها قبله نتيجة للترجمات غير الدقيقة، وله في الفلسفة مؤلفات عدة أجلّها «الإشارات والتنبيهات» و«الشفاء» و«النجاة».

(٣) فالتعبير بـ«أن يفعل» و«أن ينفعل» أدق من التعبير بـ«الفعل» و«الانفعال»؛ لأن هاتين المقولتين أمران متجددان غير قارين، والمفيد لمعنى التجدد والاستمرار هو التعبير بالفعل أي قولنا «أن يفعل» و «أن ينفعل» وإن سبقه السابك «أن» لبقاء الدلالة الالتزامية فيه على الزمان والحصول، فلا يقال لِمَا حصل بعد انقطاع الحركة «أن يفعل» و«أن ينفعل» على خلاف «الفعل»

وإنما المقولة[١] ما كان توجهًا إلى غاية من وضع أو كيف أو غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ أن يفعل أو أن ينفعل مخصوص بذلك[٢].

(فصل) أنكر المتكلمون وجود الأعراض النسبية إلا الأين، واحتجوا على الإنكار بأن لمحلها المتصف به نسبةً إليها فلو كانت هذه النسبة موجودة لكان لمحلها المتصف بها نسبة إليها أيضًا وهلم جرّا فيلزم التسلسل، وبأنها لو وجدت للزم اتصافه تعالى بالحوادث لأن له مع كل حادث إضافة من حيث معية الوجود وقبليته وبعديته وهي حادثة.



و«الانفعال» كما أشار إليه العطار في حاشيته على «شرح مقولات السجاعي».

(١) أي مقولة «أن يفعل» و«أن ينفعل».

(٢) ذكره ابن سينا في «منطق الشفاء» «الفصل السادس من المقالة السادسة من الفن الثاني»، هذا وللفلاسفة مأرَب آخر في إيثار استعمال «أن يفعل» و «أن ينفعل» وهو التأكيد على إخراج الفعل والانفعال الإبداعيين الدفعيين عن هاتين المقولتين لكونها يحصلان بالتدريج لا دفعة كما ذكره الطباطبائي في «نهاية الحكمة»، فيقصدون بهذا التعبير إخراج فعل واجب الوجود بإخراج العقل المجرد من العدم إلى الوجود دَفعة، وإخراج انفعال العقل بالخروج من العدم إلى الوجود بمجرد إمكانه الذاتي وفقًا لمذهبهم في ذلك، فلا يدخلان في هاتين المقولتين.

فوائد

الفائدة الأولى:

الحق أن الحركة من مقولة الانفعال(١)، وتنقسم باعتبار وقوعها في بعض

(١) هذا بناء على تفسير الحركة «بالخروج من القوة إلى الفعل تدريجًا» كما تقدم، أي بحيث لا تجتمع الأجزاء المفروضة لوجودها بأن يكون كل جزء من أجزاء وجودها فعلية للجزء السابق له المفروض وقوة للجزء التالي له المفروض، فيكون هذا الخروج التدريجي تحت مقولة «أن ينفعل» وهو ظاهر، لكن هذا ليس بمسلَّم إذ قال التفتازاني في «شرح المقاصد»: «الجمهور على أن الحركة في الأين من مقولة الأين، :وقيل من مقولة أن ينفعل لكونها عبارة عن التغيُّر المتدرج، وإليه مال الإمام الرازي. وأما الحركة في الكم والكيف والوضع فظاهر أنها ليست من الكم أو الكيف أو الوضع فتعين كونها من أن ينفعل ... وذهب البعض إلى أن الحركة خارجة عن المقولات».اهـ.

ويقصد بالأخير أنها عرض خارج المقولات كالنقطة والوحدة، فالمسألة محل أخذ ورد كما ترى، وتفرَّد المُلا صدرا في «الأسفار الأربعة» فقال: إن الحركة ليست من المقولات، بل من نحو وجود السيالات بحيث إن الحركة تساوق الوجود السيال، أي هي الوجود التدريجي، فهي وجودٌ ولا ماهية لها إلا الوجود التدريجي، وبالتالي فهي خارج المقولات الجوهرية والعرضية؛ لأن الوجود لا مقولة له ولا جنس، فتكون كالوجود من عوارض الماهية لا من عوارض الوجود، وبالتالي لا تعرض هيئة لمقولة عند حصول حركة فيها عند الملا صدرا، بل مجرد تجدد لذات وجود المقولة يجلب معه التَغيِير فيها دن حصول هيئة زائدة على وجودها، لذا جعل الحركة الواحدة مختلفة بالاعتبار، فتعتبر هي عينها من مقولة «أن ينفعل» إذا نسبت إلى القابل أي من حيث التحرك، ومن مقولة «أن يفعل» إذا نسبت إلى الفاعل أي من حيث التحريك، وأما هي في نفسها فحقيقتها تجدد وجود المقولة التي تقع فيها الحركة، أي «الأين» و«الوضع» و«الكيف» و«الكم» و«الجوهر» عنده.

المقولات أربعة أقسام[1]: حركة في الكم وهي انفعال الجسم من كمية إلىٰ أخرىٰ

(١) معنىٰ وقوع الحركة في المقولة أن يتحرك الشيء من نوع في تلك المقولة إلىٰ نوع آخر منها، أو من صنف إلىٰ صنف، أو من فرد إلىٰ فرد آخر منها، كانتقال الجسم من البياض إلىٰ السواد، وكلاهما لون من مقولة «الكيف»، أو من البياض الضعيف إلىٰ البياض الشديد، أو من زاوية البيت إلىٰ زاوية أخرىٰ منه، وهو الانتقال من فرد إلىٰ فرد، فهذا معنىٰ قولهم «الحركة في المقولة». وأما تفسير هذه الحركة فهو أنه يَرِدُ علىٰ موضوع المقولة بعد حصول هيئة «أن ينفعل» لها في كل آن فرد من المقولة غير ما يرد عليه في الآن الآخر بحيث يحصل تغيُّر النوعِ أو الصنفِ أو الفردِ القائم بالموضوع منها شيئًا فشيئًا، فللمقولة الواحدة أفراد متعددة هي أنواع لها موجودة بالقوة والحركة هي خروج تلك الأفراد الموجودة بالقوة إلىٰ الوجود بالفعل، متتالية علىٰ الموضوع بأن يخرج الموضوع من فرد أي نوع آني بتركه إلىٰ فرد (نوع آني آخر بأخذه فيتحرك في المقولة بتوارد الأفراد/ الأنواع منها عليه، بحيث يرد علىٰ المتحرك في كل آن من آنات حركته نوع من أنواع تلك المقولة، لكن المقولة تبقىٰ كما هي دون تغير.

وقد اتفقوا علىٰ وقوع الحركة في مقولات «الأين» و«الكيف» و«الكم» و«الوضع» بالذات وعلىٰ وقوعها في بقية المقولات بالعرض، واتفقوا كذلك علىٰ منع وقوعها بالذات في مقولات «المتىٰ» و«أن يفعل» و«أن ينفعل» لكونها غير قارة، والخروج المقصود لابد أن يكون من هيئة قارة علىٰ ما فُصل في المطولات. وأما مقولة الإضافة فمنعوا وقوع الحركة فيها بالذات؛ لأنها وإن كانت قابلة للتجدد إلا إن وجودها غير مستقل بل تابع لوجود طرفي الإضافة فلا يمكن الحركة فيها بالذات لأنها تبع لطرفيها. وأما مقولة الجِدَة فلا تقع فيها الحركة بالذات كذلك؛ لأن حركتها تابعة للحركة الأينية لِمَا حصلت هيئة الجِدة من إحاطته بالشيء نحو العمامة أو الثوب، فلذا حكموا بوقوع الحركة في المقولات الأربع السابقة فقط بالذات، وفي بقية المقولات بالتبع.

وتفرَّد الصدر الشيرازي بزيادة القول بوقوع حركة في ذات الجوهر أسماها الحركة الجوهرية، ومنعه الجمهور لأن التغير في صورة الجوهر إلىٰ صورة أخرىٰ يحدث دفعة لا تدريجًا، فيكون من الكون والفساد لا من الحركة، وبسط الأمر يخرج عن مقصود الكتاب ومحله المطولات.

كالنمو والذبول(١)؛ **وحركة في الكيف وهي انتقال الجسم من كيفية إلىٰ أخرىٰ** كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية(٢)؛ **وحركة في الأين وهي انتقال الجسم من مكان إلىٰ آخر** وتسمىٰ نُقْلَة(٣) وحركة مستقيمة(٤)؛ **وحركة في الوضع وهي انتقال الجسم من وضع إلىٰ آخر** كحركة الدولاب والرَّحىٰ(٥) وتسمىٰ حركةً مستديرة(٦). **وباعتبار مبدئها(٧): إما ذاتية وهي ما يكون عُروضها لذات الجسم بنفسه(٨) طبيعية كانت وهي ما لا يكون مبدؤها بسبب أمر خارج(٩) ولا تكون**

---

(١) النمو: ازدياد حجم الجسم بما ينضم إليه، والذبول: انتقاص حجم الجسم بما ينفصل عنه.

(٢) تسمىٰ الحركة في الكيف استحالة أيضًا لانتقال الجسم فيها من حال إلىٰ حال، واشترط المصنف بقاء الصورة النوعية؛ لأنها إن زالت وحَلَّ محلها صورة نوعية أخرىٰ كان ذلك كونًا وفسادًا لا حركة، فلو زالت الصورة المائية إلىٰ الهوائية بالتسخين أو إلىٰ الأرضية بالتبرُّد لكان ذلك انقلابًا دفعيًا لا تدريجيًا فيكون كونًا وفسادًا لا حركة؛ لأن التدريج من مفهوم الحركة.

(٣) بضم النون علىٰ وزن شُغْلَة.

(٤) تسمىٰ الحركة في الأين حركة مستقيمة، ولو لم تكن مستقيمة حقيقة، فهو اصطلاح للحركة الأَيْنِيَّة مطلقًا سواء كانت مستقيمة أو منحنية أو واقعة علىٰ خط مستدير.

(٥) فإن وضعهما يتبدل بتبدل نسب النقاط المفروضة علىٰ سطحيهما إلىٰ الخارج عنهما تبدلاً تدريجيًا.

(٦) ولو لم تكن مستديرة كما في المستقيمة آنفًا، إذ الحركة في الوضع ليست منحصرة في الحركة المستديرة فقط، فقعود القائم حركة في الوضع كذلك، إذ ينتقل من وضع إلىٰ وضع وهو ظاهر، فهو اصطلاح لا وصف.

(٧) أي تنقسم الحركة باعتبار مبدئها إلىٰ ذاتية وعرضية كما سيأتي.

(٨) أي بلا واسطة في العروض فتحصل الحركة في المتحرك حقيقة كحركة الماشي.

(٩) فتكون من طبيعة الجسم المتحرك بلا شعور منه ولا إرادة، وضرب مثلاً بحركة الحجر إلىٰ

مع شعور وإرادة كحركة الحجر إلى أسفل، أو إرادية وهي ما لا يكون مبدؤها بسبب أمر خارج وتكون مع شعور وإرادة كحركة الحيوان، أو قسرية وهي ما يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج كحركة الحجر المرمي إلى العلو(١)، أو تسخيرية(٢) كحركة النبض والمرتعش(٣) وهذه الحركة مركبة(٤)؛ وإما عرضية(٥) وهي ما تعرض للشيء بواسطة حصولها لشيء آخر بالحقيقة كحركة الجالس في السفينة وحركة أعراض الجسم(٦)........................

أسفل جريًا على ما في كتب الحكمة، لكنَّا نعلم اليوم أن حركة الحجر إلى أسفل ليست من طبيعته كما اعتقدوا، بل بسبب الجاذبية، فحركته إلى أسفل حركة قسرية لا طبيعية؛ لأن الجاذبية ميلٌ مؤثِّرٌ على الجسم إلى جهة الجاذب الذي هو الكرة الأرضية بتأثير كتلتها على نسيج الزمكان.

(١) فتكون على خلاف طبيعة المتحرك بقسر قاسر كالحجر طبيعته -على ما قال الحكماء- الحركة إلى أسفل فيندفع إلى أعلى بالقسر.

(٢) وهي حركة مبدؤها لا من أمر خارج، ولا تكون مع شعور وإرادة، فيصدق عليها تعريف الحركة الطبيعية كذلك، ولذا عدَّها الجرجاني منها في «شرح المواقف» إلا إنهم اختصوها بما كان مبدؤه القوة الحيوانية فتمتاز عن الطبيعية بالاختصاص بالحيوان.

(٣) التمثيل بالمرتعش على الحركة التسخيرية مُشكل مع تصريحهم بعدم الشعور بها كما في «شرح المواقف» إذ المرتعش يشعر بارتعاشه.

(٤) أي لا على نهج واحد، فهي مركبَّة من عدة حركات كل منها على نهج.

(٥) القسم الثاني من أقسام الحركة باعتبار مبدئها.

(٦) فالجالس في السفينة يتحرك بحركتها فتقوم به الحركة لكن لا لنفس جسمه مباشرة وإنما بواسطة تمكنه من مكان متحرك في نفسه هو السفينة، فتعرض له هيئة الحركة بالواسطة فهي حركة عَرَضِيَّة، وأما حركة أَعْرَاض الجسم فكحركة سواده وبياضه بتبيعة حركته هو لمقارنتها إياه في الوجود، فتُوصَفُ الأعراض بالحركة تبعًا للجسم.

وتنقسم[١] باعتبار المسافة قسمين: حركة بمعنى التوسط وهي أن يكون الجسم واصلًا إلى حد من حدود المسافة في آن لا يكون ذلك الجسمُ واصلًا إلى ذلك الحد قبل ذلك الآن ولا بعده[٢]، وهي وجودية؛ وحركة بمعنى القطع وهي الأمر الممتد المنتزع من انتقال الجسم من أول المسافة إلى آخرها فلا تتحقق إلا بقطع جميع المسافة وهي وَهِمِّية[٣].

ولابد في الحركة من ستة أشياء[٤]: ما منه الحركة وهو مبدؤها، وما إليه

(١) أي الحركة.

(٢) لأن الجسم في الآن الذي بعده يكون قد بلغ حدًا آخر في امتداد خط الحركة -أي المسافة التي يتحرك خلالها الجسم- لكنه لما يبلغ غاية الحركة بعد، فالحركة التوسطية هي كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى، فهي حركة جارية من البداية إلى النهاية، والحركة بهذا المعنى موجودة في الخارج كما سيذكر المصنف.

(٣) عند حركة الجسم وقطعه مسافة معينة فإن الخيال يتخيل من تلك الحركة بسيلان وتدرج الحركة التوسطية أمرًا ممتدًا واحدًا تامًا من البداية إلى النهاية بأخذ الحد بعد الحد منها وجمعها على صورة متصلة متحدة الأجزاء فيرتسم للخيال نسبة المتحرك إلى الحد الثاني قبل أن تزول عنه نسبته إلى الحد الأول، فيتخيل أنه أمر واحد ممتد كما يقع للخيال عند ملاحظة قطرة ماء ساقطة أو شعلة لهب متحركة، هذا الأمر المُتَخَيَّل المتَوَهَّم هو الحركة بمعنى القطع، وهو كما يظهر من نتاج الخيال والانتزاع الذهني فلا وجود له في الخارج، إذ المتحرك مالم يصل إلى الغاية فالحركة لم تتم فلم توجد بعد، وإن وصل إلى الغاية فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها، كما أن الحدود لو اجتمعت في الوجود لما كانت الحركة سيالة تدريجية وهذا خلاف الواقع.

(٤) هذه أمور ستة تفتقر إليها الحركة في الوجود، وسيلاحظ القارئ أن المذكور في كلام المصنف التالي خمسة أمور لا ستة كما ذكر أولًا، وهذا وفق المطبوع، ثم قد وقع عند ذكر الأمر الثالث خطأ، هذا يجعلني أعتقد بوجود سقط وخطأ في المطبوع في هذا الموضع، لكن لا مناص من إثبات ما هو فيه كما هو مع التنبيه على الخطأ.

الحركة وهو منتهاها(١)، وما فيه الحركة وهما الزمان والمكان(٢)، وما به الحركة وهو مبدؤها المحرِّك، وما له الحركة وهو المتحرِّك(٣).

وأما السكونُ فهو عدم الحركة عمَّا من شأنه أن يكون متحركًا(٤).

(١) اقتضاء ثبوت المبدأ والمنتهى إنما يكون في الحركة المستقيمة، وأما في الحركة المستديرة فلا يكون ثبوتها إلا بالفرض، إذ ليس هناك وضع هو مبدأ للحركة أو نهاية لها إلا بالفرض.

(٢) هنا موضع الخلط والخطأ، فإن ما فيه الحركة ليس الزمان والمكان، وإنما المقولة التي تقع فيها الحركة، أي المقولات الأربع المذكورة آنفا «الأين» و«الكم» و«الكيف» و«الوضع» هكذا ذكر في كل المطولات والمتوسطات، والمقصود بقولهم «ما فيه الحركة» أي المسافة التي تقع فيها الحركة ويقطعها المتحرك، فإن كانت الحركة واقع في مقولة «الأين» فإن المسافة التي تقع فيها الحركة أين، أي مسافة مكانية، فتكون الحركة عبارة عن انتقال المتحرك في حركة أينية بين مكانين وهذا هو معنى الحركة عند العامة، وإن كانت الحركة واقعة في الكم فإن المسافة المقطوعة هي الازدياد في الكم أو النقصان فيه، وكذا في الكيف والوضع تكون المسافة الواقعة فيها الحركة بحسبها قياسًا للتغير في المقولة.

ومن هنا تعلم أن «المكان» ليس من الأمور الستة التي تقتضيها الحركة، بل هو بعض ما تقع الحركة فيه من المقولات، وأما الزمان فهو من الأمور الستة لكن الحركة لا تقع فيه بل هو «المقدار» الذي تتقدر به الحركة، فإن كل حركة تقع في زمان ولا بد ضرورة كونها تدريجية، وبهذا تعلم سبب الخطأ في العدد، إذ الزمان أحد الأمور بنفسه وليس مما تقع فيه الحركة، فالأمور الستة إذًا هي المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة وما له الحركة وما به الحركة وما تتقدر به الحركة.

(٣) أي موضوع الحركة أو محلها الذي تقوم به، فالحركة عرض لابد له من موضوع يقوم به.

(٤) فالمجردات عند الفلاسفة غير متحركة ولا ساكنة؛ لأنها ليس من شأنها الحركة، وعلى هذا فالتقابل بين الحركة والسكون عند الفلاسفة تقابل الملكة والعدم والسكون عدمي، أما عند المتكلمين فالسكون وجودي والتقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد، وقد دلَّ الكشف العلمي الحديث على أن كل الكون في حركة مستمرة وأن لا سكون في الواقع، وعليه فالسكون

واعلم أن الحركة عند المتكلمين كون الجسم في حيز عقب كونه في حيز آخر، والسكون كون الجسم في حيز عقب كونه فيه، وقيل: كون الجسم في حيز مطلقًا، واشتهر أنها كونان في آنين في مكانين كما أن السكون كونان في آنين في مكان واحد.

الفائدة الثانية

مما ينبغي التنبيه له أنهم اختلفوا في أن العلم من مقولة الكيف أو الانفعال أو الإضافة(١). وربما وقع التصريح في كلام من لا تحقيق عنده بأنه من مقولة الفعل وهو وَهمٌ(٢)..

مفهوم نسبي في الحقيقة، وتفصيل ذلك يطول.

(١) سبق ذكره وبحثه باختصار، فالعلم من مقولة «الكيف» عند من فسر العلم بحصول الصورة في الذهن وهو ما عليه الجمهور ووُصِف بالتحقيق، ومن فَسَّرَهُ بقبول الذهن للصورة الفائضة من المبدأ الفياض وانتقاشها فيه قال إنه من مقولة «أن ينفعل»، ومن فَسَّرَهُ بتعلُّق نفس العالم بتلك الصورة قال إنه من الإضافات، وجميع هذا في العلم الحصولي.

(٢) لَمَّا قال الإمام الرازي إن التصديق هو حكم النفس بوقوع النسبة بين طرفي التصديق أو نفيها (انتزاعها) بعد تصور الأطراف الثلاثة – أي الطرفين والنسبة بينهما – وعبَّر هو وغيره عن هذا بأن الحكم إيقاع للنسبة أو انتزاع لها، وكان الإيقاع والانتزاع فعلان من أفعال النفس قال جماعة بأن العلم من مقولة «الفعل»، وراج هذا بين متأخري المناطقة، ونسبه بعضهم إلى الإمام الرازي أحيانًا، وهو ضعيف لأن النفس لا فعل لها عند التصديق بل إذعان وقبول للنسبة، أي مجرد إدراك أن النسبة واقعة أو غير واقعة، وهذا من مقولة «الكيف» لا الفعل، لكن لما كان القول مَبنيًّا على تقسيم الإمام الرازي ومنسوبًا إليه أحيانًا اكتسب قبولًا ورواجًا نسبيًّا بين المتأخرين، لكن انتقد ذلك عدد من المحققين كالشريف الجرجاني في «حاشية الشمسية» حيث قال: «توهموا أن الحكم فعل من أفعال النفس الصادرة عنها بناءً على أن الألفاظ التي يعبر بها عن الحكم تدل على ذلك كالإسناد والإيقاع والانتزاع والإيجاب والحق أنه إدراك».اهـ.

قال أبو الفتح: «ومنشأ هذا الاختلاف أنه[1] ليس حاصلاً قبل حصول الصورة في الذهن بداهة واتفاقًا، وحاصل عنده بداهة واتفاقًا. والحاصل معه أمور ثلاثة: الصورة الحاصلة، وقبول الذهن لها من المبدأ الفَيَّاض، وإضافة مخصوصة بين العالِم والمعلوم. فذهب بعضهم إلى أن العلم هو الأول فيكون من مقولة الكيف،

وكذا القطب الرازي في «شرح المطالع» حيث قال: «التحقيق أنه ليس للنفس في مسمى التصديق تأثير وفعل، بل إذعان وقبول للنسبة، وهو إدراك أنها واقعة أو ليست بواقعة... والحكم وإيقاع النسبة والإسناد كلها عبارات وألفاظ تُوهِم أن للنفس بعد تصور النسبة وطرفيها فعلًا وليس مرادًا».اهـ. فهو يَرُد قول البعض بأن العلم من مقولة «الفعل» استنادًا إلى تقسيم الإمام إلى وَهْمٍ منشؤه تعبير الإمام والمناطقة بالإيقاع والانتزاع، وأنه مُعَبَّرٌ بها عن إدراك مخصوص وليس مرادًا بها ما يعطيه ظاهرها من كونها أفعالًا، وصرح بهذا الأمر مُبيِّنًا الخلط الواقع عند البعض في فهم مراد الإمام الرازي المحقق التفتازاني في شرحه على الشمسية حيث قال: «فالعلم إما تصور فقط، أي إدراك مجرد لا يعتبر معه حكم أو غيره، كتصور الإنسان مثلًا، وإمّا تصوُّر معه حكم كإدراك الإنسان مع الحكم عليه بأنه كاتب أو ليس بكاتب، والحكم إيقاع النسبة الحملية أو الاتصالية أو الانفصالية أو انتزاعها، ويقال لمجموع التصور والحكم: تصديق، وهو اصطلاح الإمام، فثاني قسمي العلم هو التصور المقيد بالحكم لا التصديق الذي هو المجموع المركب من التصور والحكم، وحينئذ سقط اعتراضان: أحدهما: أن الحكم ليس بعلم، لأنه فعل من أفعال النفس أعني الإيقاع أو الانتزاع، والعلم كيفية، فلا يصح جعل التركيب المركب من العلم ومما ليس بعلم قسمًا من العلم، على أن الحق أن الحكم ليس بفعل بل هو إذعان وقبول لوقوع النسبة أو لا وقوعها وإدراك لذلك».اهـ. بتصرف.

وكلام التفتازاني كاشف عن موضع الإشكال ومنشأ الوهم والخطأ في فهم مراد الإمام الرازي من جعله التصديق إيقاع النسبة أو انتزاعها في النفس، فليس العلم وفق مذهب الإمام إلا التصور فقط سواء كان مجردًا أو مع حكم، أما التصديق فلا يدخل تحت العلم على مذهبه وفق كلام التفتازاني.

(١) أي العلم.

وبعضهم إلى أنه الثاني فيكون من مقولة الانفعال، وبعضهم إلى أنه الثالث فيكون من مقولة الإضافة. وأما أنه نفس حصول الصورة في الذهن فلم يقل به أحدٌ منهم(١) كما لا يخفى على من تتبع كلامهم والأصح من هذه المذاهب الأول»(٢).

الفائدة الثالثة

قول السيد الزاهد(٣): «صرح كثيرٌ من المحققين بأن العلم المنقَسِمُ في فواتح المنطق(٤) إلى التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة(٥)، إذ

(١) أي كون العلم فعلاً لم يقل به أحد، لكن قد مر أنه قال به بعض المتأخرين توهّما وشاع عند متأخري المناطقة، فَحَصر أبي الفتح الأقوال في ثلاثة غير صحيح إلا أن يريد المتقدمين من الحكماء والمتكلمين فيصح.

(٢) ذكر هذا أبو الفتح في حاشيته على «شرح الدُّواني على تهذيب المنطق» وهو مخطوط، وأبو الفتح هو مير أبو الفتح محمد بن أمين السعيدي الأردبيلي، تتلمذ لقاضي زاده الرومي، له اشتغال بالحكمة وشروح وحواشي منطقية، منها حاشيته المذكورة على «شرح التهذيب»، توفي في ٩٥٠هـ. راجع: «هدية العارفين» للبغدادي، و«كشف الظنون» لحاجي خليفة.

(٣) محمد زاهد بن محمد أسلم الحسيني الهروي الكابلي المعروف بالسيد الزاهد ومير زاهد، مُتكلِّم منطقي له حواشي وشروح، منها حاشية مشهورة عند علماء الهند على «شرح المواقف» وحاشية على «شرح الجلال الدواني على تهذيب المنطق»، توفي ١١٠١هـ بكابول – أفغانستان.

(٤) أي فواتح الكتب المنطقية أو درس المنطق حيث يقسم العلم إلى تصور وتصديق، وهذا المنقول عن السيد الزاهد بتصرف من المصنِّف قاله في «شرح الرسالة المعمولة في التصور والتصديق».

(٥) أي إن العلم المقصود هو نفس الصورة المتصفة بالحصول في الذهن لا نفس الحصول، وعلى هذا فمَورِد القسمة إلى التصور والتصديق هو العلم الحصولي لا الحضوري، ومراده التنبيه على أن تعريفهم العلم «بحصول صورة الشيء في العقل» الموهم ظاهره بكونه نفس الحصول هو تسامح في العبارة بقرينة أنهم قائلون بأنه من مقولة «الكيف»، ولو كان مرادهم نفس الحصول الذي هو فعل

هو الكاسب والمكتسَب(١)، وهو مبدأ الانكشاف، بخلاف العلم بمعنى حصول الصورة فإنه معنى مصدري انتزاعي لا وجود له، اللهم إلا أن يراد بقولهم حصول الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية بناء على أن العلم هو صورة المعلوم من حيث القيام بالذهن(٢)». اهـ. مع إيضاح.

لَعَدُّوه من مقولة «الفعل»، فَعُلِم أنهم أرادوا «الصورة الحاصلة» لا نفس الحصول - بجعل الحصول بمعنى الحاصل- أي المعنى المصدري الذي هو إثبات نسبة فقط لا فعل، لكنهم قدَّموا ذكر الحصول في قولهم «حصول صورة الشيء» ولم يقولوا «هو صورة الشيء الحاصلة» تنبيهًا على أن العلم مع كونه صفة حقيقية يستلزم إضافة إلى محله بالحصول له، فلا يوجد ولا تكون الصورة عِلمًا إلا بذلك الحصول، والحاصل أن الصورة من حيث هي هي لَمَّا لم تكن علمًا، بل إنما العلم هو الصورة بصفة حصولها في الذهن حُمِلَ حصولها على العلم مبالغةً تنبيهًا على أن مدار كونها علمًا هو الحصول.

(١) أي لا غيره، لأنه ينبغي أن يكون للعلم المقسَّم إلى تصور وتصديق في فواتح الكتب دخلٌ في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها، وما هو إلا العلم الحصولي -الذي هو الصورة الحاصلة- لا الحضوري ولا الحصول على ما شُرح في «الرسالة المعمولة» التي منها هذا النقل.

(٢) **العوارض الذهنية**: أمور يحكم بها العقل عند تعقل ماهية ما فتعرض لها من حيث هي موجودة في الذهن قائمة به لا في الخارج، مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والتشخص، وهي من المعقولات الثانية، فالماهية إذا وجدت في الذهن يلاحظ الذهن عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها، والحكم عليها بهذه العوارض فعل للذهن، فيكون قولهم إن العلم هو «حصول الصورة في الذهن» صالحًا لأنْ يؤخذ على ظاهره إن أريد به حصول الصورة من حيث إن ذلك الحصول يكون مكتنفًا بالعوارض الذهنية التي حكم بها العقل عليها، فالاعتبار هنا لا لنفس الحصول وإنما لما يكتنفه من عوارض يحكم بها العقل فيؤخذ حصول الصورة مع العوارض المحكوم بها على أنها هي العلم ويكون للفعلية مدخل فيه بهذا الاعتبار، وإلا فإنه بغير هذا الاعتبار يظل محمولًا على المعنى المصدري الانتزاعي المجرد عن العوارض الذي لا وجود له، وبالتالي لا يكون مبدأ للانكشاف العلمي -خلافًا للصورة الوجودية الحاصلة- لعدم وجوده في

وقال السيد(١) في «حاشية شرح المطالع»(٢): «إن من عرَّفه بحصول الصورة في الذهن قائل بأنه كيف، إلا أنه ذكر الحصول تنبيهًا علىٰ أنه مع كونه صفة حقيقية يستلزم إضافة إلىٰ محله بالحصول له كما يستلزم أخرىٰ إلىٰ متعلقه». اهـ.

وما تقدم من توجيه ذلك أوجه.

فصل

تقدم أن الجوهر عند المتكلمين هو المتحيز بالذات أي سواء كان مستقرًا أم لا(٣)، كالجسم الموضوع بعضه علىٰ شيء دون البعض الآخر فإن ذلك البعض

نفسه، ويكون التعبير بالحصول مجازًا عنه يراد به ذات الصورة الحاصلة لا نفس الحصول.

(١) السيد الشريف الجرجاني (٧٤٠هـ - ٨١٦هـ) علي بن محمد بن علي الحسني الجرجاني المعروف بسيد مير شريف، متكلم ومتصوف نقشبندي وفيلسوف ولغوي وفلكي، عاش معظم حياته بشيراز وتوفي بها، تتلمذ علىٰ العضد الإيجي والقطب التحتاني ومحمد الفناري وأخذ عن التفتازاني، أخذ عنه الأكابر وعظَّمُوه وقدَّمُوه في العلوم العقلية حتىٰ عُدَّ حجة فيها، مصنفاته كثيرة نافعة كلها سهلة المأخذ، رضي الله عنه.

(٢) «مطالع الأنظار علىٰ طوالع الأنوار».

(٣) يشير بذلك إلىٰ أن الاستقرار أو عدمه لا مدخل لهما في الوصف بالتحيُّز، وبالتالي لا مدخل لهما في كون الشيء جوهرًا أو لا، وذلك لأن المتعارف عليه عند العامة كما في «شرح المواقف» هو أن الحيز اسم لما يعتمد عليه ثقل الشيء أي يستقر عليه، فيريد المصنف بهذا أن يقول إن وصف التحيُّز عند المتكلمين يشمل ما لا يعتمد الشيء عليه وما يعتمد عليه بلا فرق، وكأن المصنف يريد فيما يظهر بهذه الإضافة أن ينفي الفرق بين المكان والحيز الذي قال به التفتازاني في «شرح العقايد» وقاله الشيخ الرئيس قبله في «الإشارات والتنبيهات» إذ زعما أن المكان عند المتكلمين أخصُّ من الحيِّز، إذ يختص بما يعتمد عليه المتمكن كالأرض للسرير وهو قريب من المعنىٰ اللُّغوي والعامي،

الآخر غير مستقر، وسواء كان جسمًا أو غير جسم وهو الجوهر الفرد أي ما لا يقبل الانقسام لا فعلًا ولا وهمًا ولا فرضًا[١]، وأنكره الفلاسفة وقالوا: تَرَكُّبُ الجسم إنما هو من الهَيولى والصورة.

ومن أدلة إثباته [٢]: لو كان كل عين منقسماً لا إلى نهاية لم تكن الخردلة أصغرَ من الجبل لأن كلا منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها وذلك إنما يتصور في المتناهي؛ **ومنها**[٣] أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته وإلا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزء لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعًا للعجز وإن لم يمكن[٤] ثبت المدَّعى[٥].

وأما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز اعتمد عليه المتحيز أو لا، إلا أن جُل المتكلمين على عدم التفريق بينهما، فكأن المصنف يشير إلى هذا ليقول إنه يُسمَّى متحيزًا سواء استقر أو لا فلا يختص المستقر باسم عن المتحيز.

(١) أي غير الجسم هو الجوهر الفرد. فيُفهم من هذا أن ما زاد على الجوهر الفرد جسم عند المصنف، أي إن أقل الجسم ما تركب من جوهرين فصاعدًا على ما قال به بعض المتكلمين، والمصنف يميل إلى قولهم مقابل من يشترط الثلاثة جواهر أو الثمانية، وقد مَرَّ معنى الانقسام الفعلي والفرضي والوهمي.

(٢) أي الجوهر الفرد.

(٣) أي من أدلة إثبات الجوهر الفرد، وهو الاستدلال الثاني.

(٤) في المطبوع «وإن لم يكن» وهو تصحيف، والصحيح ما أثبتُّ أخذًا من «حاشية الخيالي على شرح العقائد» والجملة مأخوذة عنها.

(٥) حاصل هذا الكلام أن قبول الافتراق ممكن، والله قادر على كل ممكن، فيقدر سبحانه أن يُوجِد كل الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية، وعندها يصير كل مفترق واحد جزءًا لا يتجزأ،

وضُعِّفَ بأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وإنها غير متناهية بل يقولون إنه قابل لانقسامات غير متناهية [١] وليس فيه اجتماع أصلًا[٢] وإنما العِظَم والصغر باعتبار المقدار القائم به[٣]، والافتراق ممكن لا إلى نهاية فلا يستلزم الجزء[٤].

وإلا لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم دخوله تحت قدرة الله فيدخل في جملة الافتراقات الموجودة، فلم تكن إذًا الافتراقات الموجودة الناتجة عن التفريق هي كل الممكنة وهو خلاف الفرض، وإن لم يمكن تفريق الجزء الواحد الناتج فقد ثبت المدعى؛ لأنه عندئذ يصير انقسامه مُحالًا لخروج كل الافتراقات الممكنة سلفًا فلا يعود شيء منها بَعدُ ممكنًا والقدرة لا تتعلق بالمحال.

(١) الفلاسفة يقولون بقبول الأجسام لانقسامات غير متناهية فقط، ولا يقولون بأن تلك الانقسامات اللامتناهية موجودة بالفعل في الجسم، فالمقصود قبول الأجسام لذلك على فرضه لا وقوعه بالفعل، وذلك لأن الجسم في نفسه عندهم واحد غير مركب من أجزاء حتى يقولوا بوجود الانقسامات بالفعل، لكنه قابل لانقسامات غير متناهية، بمعنى أن الجسم لا ينتهي في قبول القسمة إلى حد إلا ويقبل القسمة بعد ذلك الحد.

(٢) أي ليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً لكونه عند الفلاسفة مُركَّبًا من الهيولى والصورة، فهذا الاستدلال الأول من المتكلمين أي قولهم «لو كان كل عين منقسمًا لا إلى نهاية.. إلخ» مغالطة منطقية -رجل القش- لأن الفلاسفة لا يقولون بما بنوا عليه.

(٣) أي بالجسم، وإذا كان العِظَم والصغر بسبب المقدار القائم بالجسم وفق ما ذهب إليه الفلاسفة فلا يمكن الاستدلال بهذا على إثبات وجود الجوهر وإبطال مذهب الفلاسفة، لا يمكن ذلك إلا بعد نصب البراهين والدلائل على وجود الجوهر ثم يُقال للفلاسفة بعد إن الصغر والعِظَم بسبب كثرة الأجزاء وقلتها لا بسبب المقدار القائم بالجسم.

(٤) الافتراق ممكن ولو لم يكن موجودًا بالفعل على مذهب الحكماء، وعليه إنما تستلزم قدرة الله على خلق الافتراقات في الجسم الجزءَ لو كان الافتراق واقفًا عند حد لا يمكن بعده، لكن الانقسامات لا نهاية لها ولا حد عندهم، فقدرة الله تستلزم خلق افتراقات لا نهاية لها وذلك لا

قال السعد[1]: فإن قيل هل لهذا الخلاف ثمرة؟ قلنا نعم في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدي إلى قدمِ العالم ونفي حشر الأجساد، وكثيرٍ من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها[2]. اهـ.

يُلزمهم القول بالجزء.

(١) قاله في «شرح العقائد»، والسعد هو الإمام سعد الملة والدين أبو سعيد مسعود بن عمر التفتازاني الأشعري الحنفي، فقيه متكلم نظار أصولي نحوي بلاغي منطقي (٧٢٢هـ - ٧٩٢هـ)، انتهت إليه رئاسة العلم في المشرق وفاق أقرانه، كان يفتي بالمذهبين الحنفي والشافعي، تتلمذ على العضد الإيجي ولازمه فترة وتخرج عليه في الكلام والأصول والمنطق والحكمة، وتتلمذ كذلك على القطب التحتاني وغيره، مؤلفاته كثيرة دالة على علمه وتضلُّعِه خاصة في المعقول والأصول واللغة، وقد صارتْ كتبَ الدرسِ في كثير من البقاع وانتشرت في الآفاق حتى بلغت أقصى المغرب في وقت وجيز، وقد أكثر مصنف هذا الكتاب رحمه الله من الأخذ عن «شرح المقاصد» و«شرح العقائد» له.

(٢) إثبات الهيولى والصورة في نفسه ليس مشكلاً، وإنما اعتماد الفلاسفة عليه في إثبات قدم العالم وغيره من آرائهم المخالفة للنصوص هو المُشكل، وهو غير لازم إذ يمكن القول بالهيولى والصورة دون القول بقدم العالم؛ وفي هذا السياق يحسن أن أذكر أن نسبة القول بقدم العالم إلى الفلاسفة يقع فيها بعض الخلط إذ يظن البعض أن كل الفلاسفة قائلون بقدم العالم وقائلون بنموذج الفيض في تصور نشأة الكون، وهو ظن خاطئ، فكثير من الفلاسفة لم يقولوا بقدم العالم، أو توقفوا في الجزم بقدمه أو حدوثه كما استقر عليه جالينوس عند وفاته على ما نقل الحجة في «التهافت» والإمام الرازي في «المطالب».

بعض الفلاسفة خاصة قبل أرسطوطاليس قالوا بحدوث العالم ونُسب هذا إلى أفلاطون أستاذ أرسطو في بعض الكتب وإن كنت أشك فيه، أرسطو نفسه لم يقل بقدم العالم بالصورة التي شاعت في الفلسفة الإسلامية وتناولها علماء الكلام بالنقد والتفنيد، فأرسطو لم يكن قائلًا بالفيض وإن

قال بتأثير العقول والأفلاك لكن لا كما يقول بها الإسلاميون، وإنما ارتكز قوله بقدم العالم على ثلاث نقاط:

الأولى: استحالة خلق شيء من لا شيء، أي استحالة الخلق من العدم، إذ كل شيء لابد له من مادة تسبقه في الوجود ما يعني قدم المادة وعدم حدوثها، وإلا احتاجت هي نفسها إلى مادة تسبقها ويتسلسل، فالكون عنده نشأ عن مادة بسيطة ليست متعيِّنة أو متشخِّصة، وليس لها صورة محددة، ولمَّا تحركت هذه المادة بتأثير الجذب الشوقي إلى المحرك الأول - الإله الذي لا يعرف بوجودها ولا يأبه بها أصلًا - اتخذت صورًا متمايزة وتخلَّقت عنها أصناف الموجودات المختلفة، وكذلك برهن أرسطو على قدم المادة باستحالة الخلاء، إذ الحادث لابد له من مكان –على معنى المكان الوجودي الذي سبق شرحه أي سطح الحاوي- يحدث فيه ولو حدثت المادة الأولية من العدم للزم أن تحدث في الخلاء إذ لا شيء غيرها موجود وهو محال.

أما **النقطة الثانية**: فهي قدم الحركة الناشئ عن قدم المحرِك –بكسر الراء- الذي هو الإله واجب الوجود، فكل حركة تحتاج محرِّكًا، وحركة الكون والأفلاك لابد أن تنتهي إلى محرك أول لا يتحرك لقطع التسلسل، ولمَّا كان المحرك الأول قديمًا أزليًا وكانت الحركة معلولة له فإن الحركة ولابد تكون هي أيضًا قديمة أزلية لقدم علَّتِهَا، ولاحظ ههنا أن محرك الفلك الأعظم عند أرسطو هو واجب الوجود نفسه، بينما هو عند الفلاسفة الإسلاميين المعلول الأول الذي هو العقل الأول، فهذا أحد الفروق بين قوله وقولهم، وكذلك لو كان الكون ساكنًا ثم حدثت الحركة فيه فإن حدوث الحركة وخروجها من العدم إلى الوجود هو في نفسه حركة بالمفهوم الفلسفي للحركة وهذه الحركة تحتاج حركة قبلها ويتسلسل.

والنقطة الثالثة: في نموذج أرسطو هي الزمان الذي هو مقدار وعدَّاد حركة الفلك الأعظم عنده كما تقدم، وبالتالي هو كذلك قديم أزلي وإلا لو كان حادثًا لاحتاج هو الآخر إلى زمان آخر يسبقه ويتسلسل؛ فهذا باختصار هو النموذج الذي قدَّمه أرسطو وشرحه في الفصلين الأول والثامن من الفيزيقا (الطبيعيات) ومفسِّر الكون فيه وسببه هو الحركة، وهو كما ترى مختلف عن نظرية الفيض التي تنسب إلى الفلاسفة بإطلاق في بعض الكتب، والحقيقة أن أفلوطين مؤسس

الأفلاطونية المُحدَثة هو أول من قال بنظرية الفيض في محاولةٍ منه للتوفيق بين الفلسفة والأديان السائدة في زمانه، وقد كان أفلوطين في نفسه روحانيًا متنسِّكًا، ورأىٰ أن القول بقدم العالم وفق نموذج أرسطو يقود إلىٰ الكفر، بينما القول بحدوث العالم الذي قالت به الأديان السائدة في زمانه كاليهودية والمسيحية والزرادشتية والصابئية مخالف للفلسفة، فخرج بنموذج حاول فيه التوفيق بين الاثنين وأدىٰ به ذلك إلىٰ القول بصورة مطوَّرة من الفيض الأفلاطوني فَسَّرَ بها كيفية انبثاق العالم عن الله وأن «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» فألبس الفلسفة الأفلاطونية لبوس الدين، ثم لاقت هذه النظرية قبولًا نسبيًّا لدىٰ المشتغلين بالفلسفة من المسيحيين، وانتشرت فلسفته بينهم بينما مُنعت نظرية أرسطو ودمغت بالكفر أحيانًا، ولما ابتدأت حركة الترجمة في العالم الإسلامي وكان روادها في الغالب من النصارىٰ السريان والكلدان ترجموا فلسفة أفلوطين وفي ضمنها نظرية الفيض التي تلقَّاها الفارابي بالقبول وأضاف عليها لمسة مشرقية صابئيَّة، فكان أول الفلاسفة الإسلاميين الذين قالوا بقدم العالم ونشرها فانتشرت منه إلىٰ بقية الفلاسفة الإسلاميين بعده وقويت علىٰ يدي ابن سينا، لكن الفارابي فعل ذلك أحيانًا منسوبًا إلىٰ أرسطو لا إلىٰ أفلوطين، إذ إن تصوره للفلسفة الأرسطية المشائية والميتافيزيقيا الأرسطية شابه بعض الخلل نتيجة لسوء الترجمة وخطأها البيِّن أحيانًا، إذ تُرجم كتاب «أثالوجيا» لأفلوطين في القرن التاسع الميلادي منسوبًا إلىٰ أرسطو، فظن الإسلاميون ما فيه هو قول أرسطو حينًا من الدهر.

أما قبل الفارابي فلم يكن لقدم العالم والفيض قبول بين الإسلاميين، وقد كان الكِندي قائلًا بحدوث العالم من العدم كالمتكلمين تمامًا وإن خالفهم في طريقة الاستدلال عليه رغم اطلاعه علىٰ فلسفتي أرسطو وأفلوطين وآرائهما في قدم العالم.

وأما قوله: «نفي حشر الأجساد» أي بعد عدمها بناءً علىٰ امتناع إعادة المعدوم عند الفلاسفة؛ لأن الصورة التي ماتت زالت وعدمت، فلو فرضنا حشر الجسم كانت الصورة العائدة غير الأولىٰ فيكون الجسم الثاني غير الأول، وكذلك لأنَّ من مشخصات الجوهر/ الجسم عندهم الزمان الذي يكون فيه، والزمان لا يمكن إعادته فلا تعود آنات الزمان الذي كان الجسم موجودًا فيها بعينها فيفقد الجسم المعاد تَشَخُّص الجسم الأول ولا يكون هو هو، وقبل ذلك لأن

الحشر مبنيٌّ على حدوث العالم وانفطار السماوات وخرابها، وكون الصانع مختارًا لا موجِبًا وكل هذا منتفٍ على القول بقدم العالم، وتفصيل قولهم في كتبهم وإنما أشير هنا فقط ليتضح البحث والمراد بالكلام.

وأما قوله: «أصول الهندسة» فلا يظهر لي وجهه، إذ دوام حركة الأجرام السماوية ليس مبنيًّا على أصول الهندسة كما نبه عليه العلامة الخيالي في حاشيته، فلعل التفتازاني أراد غير ما يظهر لنا.

وأما قوله «وامتناع الخرق والالتئام عليها» أي على السماوات بأن تكون مثل المائع الذي إذا أدخلتَ فيه خشبةً خرقته وإذا نزعت منه التأم، وقد قال الفلاسفة بامتناع الخرق والالتئام على السماوات؛ لأنهم تصوروا السماوات أجسامًا كُرية قديمة بالشخص، أي إن هيولى وصورة كل منها تخالف الأخرى، وقال أرسطو إنها مكونة من الأثير الصلب، وتصوروا أن بعضها داخلَ بعضٍ وصولًا إلى السماء الدنيا وفي وسطها الأرض على ما سبقت الإشارة إليه، وبالتالي يمتنع عليها الخرق والإلتئام لقدمها أولًا والقديم لا يتغير، ولأنها كرية عندهم ثانيًا، وطبيعة الكرة أي صورتها النوعية لا ينشأ عنها إلا الحركة المستديرة في كل نقطة منها، فلا يكون فيها مبدأ ميل لحركة مستقيمة فيستحيل صدور الحركة المستقيمة عنها، ويستحيل الخرق والالتئام عليها؛ لأنهما لا يكونان في الكرة إلا باستقامة الحركة في بعض النقاط فيها لتتباعد عن بعضها البعض سائرةً في خط مستقيم أو شبه مستقيم ولو للحظات ليحصل الخرق ثم تعود ليحصل الالتئام فينافي ذلك طبيعة الكرة، هكذا عللوا وفسروا، وهذا بالطبع مخالف لظواهر كثير من النصوص الشرعية التي تفيد خرق جسم السماء والتئامه كنزول آدم على القول بأن جنته في السماء، وحركة الملائكة والأرواح والأنبياء بين السماء والأرض كما في معراج النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ويخالف ما ثبت في النصوص من أن لكل سماءٍ بابًا كما في حديث الإسراء، ومنع الخرق مانع كذلك من انفطار السماء وانشقاقها المذكور في القرآن نَصًّا.

خاتمة

للجواهر[1] أحكام:

منها أنها قابلة للبقاء زمانين[2] مثلا وصائرة إلى الفناء[3] خلافًا..........

---

(١) المقصود بالجواهر هنا ما يقوم بنفسه ويتحيز بالذات وفق الأشاعرة، أو ما إن وجد كان لا في موضوع وفق الفلاسفة، فتشمل الأحكام الجسم ولا تقتصر على الجواهر الفردة فقط.

(٢) خلاف الأعراض على مذهب الأشاعرة، وذلك للضرورة العقلية البديهية الحاكمة بأن ما رأيناه بالأمس من الجبال والأرضين هو نفس ما نراه اليوم، وأن أولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل كما قال السيف الآمدي في «الأبكار»، فليس مستند الحكم ببقاء الأجسام المشاهدة الحسية وإنما الضرورة العقلية، فلا تقاس الأعراض عليها ليقال إن الحسَّ شاهدٌ ببقائها فلِمَ لم تحكموا به أيضًا لأن العقل قاض بعدم بقاءها، وقد سبق بسط الحجج ونقاشها عند بحث عدم بقاء العرض زمانين فراجعه.

وفرقوا بين الأجسام والأعراض بأن الله يحفظ الأجسام باقية بتعاقب الأعراض عليها، ويفنيها بعدم خلق الأعراض فيها، فتوارد الأعراض عليها شرط بقائها فتنتفي بانتفاء الشرط فلا محذور هنا، خلافًا لتعليل فناء الأعراض على القول ببقائها زمانين بفناء الشرط إذ يلزم منه الدور أو التسلسل، هكذا قال في «شرح المواقف» وقد تقدم نقاشه وبيان ما فيه، ولعله لذلك عَدَلَ عنه المصنف إلى الصفع والضرب لإثبات حكم الضرورة العقلية، وثَمَّة استدلالات أخرى تطلب من المطولات.

(٣) أي إن الأجسام/ الجواهر صائرة إلى الفناء التام بالكلية بعدمها بعد الوجود، وليس مراده مجرد انتقاض هيئة اجتماعها وتركيبها أي انحلال الأجسام وتفككها إلى ذرات صغيرة أو إلى جواهر أو تحولها إلى شكل آخر من الوجود، وقد اختار المصنف هنا أحد مذهبي أهل السنة في المسألة، فإن الأشاعرة وجمهور المعتزلة قالوا بقبول الأجسام/ الجواهر للفناء بعد الوجود، بمعنى قبولها لأن تفنى تمامًا وتنعَدِم، إلا إنهم بعد اتفاقهم على قبولها للفناء اختلفوا في وقوع ذلك الفناء بناءً على

للنظَّام[١]، والرد عليه بالصفع والضرب، فإن مالت نفسه للإنكار قيل له ذهب الفاعل والمفعول وهذا الحكم ضروري فما للنظَّام إنكار للضرورة[٢].

ومنها أنها لا تتداخل، أي يمتنع دخول بعضها في حيز بعض أخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون هذا الجسم المعين أجسامًا كثيرة ومتداخلة، وجاز أن يكون الذراع الواحد من الكِرْبَاس[٣] مثلاً ألف ذراع بل جاز تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة

الاختلاف في جواز إعادة المعدوم بعينه، فقال بعضهم إنها تفنى بالفعل ثم يعيدها الله بعينها عند الحشر، ويظهر أن هذا هو اختيار المصنِّف لجزمه بصيرورتها إلى الفناء التام، وقال بعضهم بفناء البعض وبقاء البعض كبقاء الأجزاء الأصلية من بدن الإنسان وهو قول بعض الأشاعرة، وخالف في أصل المسألة الفلاسفة القائلون بامتناع عدم الهيولى -وهي من الجواهر عندهم- لقدمها، وعليه يفسرون تحلُّل الأجسام وذهاب شخصها وهيئتها بعد الموت أو الحرق أو التمزيق ونحوه بأنه ذهاب صورة وحلول أخرى كما يحدث للماء المَغلِي تفارقه صورة الماء وتحله صورة البخار ثم لما يجمد تحله صورة الثلج، وأيضًا خالف في قبول الأجسام للفناء الكرَّامِيَّة والجاحظ من المعتزلة رغم قولهم بحدوثها، فقالوا إن الجواهر التي تتركب منها الأجسام لا تقبل الفناء فتبقى كلها بعد انحلال الهيئة وذهاب التركيب ليعيدها الله عند الحشر بالتأليف بينها مجددًا لا بخلقها من العدم.

(١) إبراهيم بن سيَّار بن هانئ النظَّام البصري (... - ٢٢٩هـ)، تتلمذ على أبي الهذيل العلاَّف، كان أستاذ الجاحظ وهو مُعَظِّم له، كان من أذكياء العالم ومن أهل النظر والتدقيق توفي في بغداد.

(٢) أي الضرورة العقلية كما تقدم، وقد ذهب النظَّام إلى أن الأجسام متجددة تفنى وتجدد في كل آن كالأعراض، وحجته في ذلك أنها لو بقيت لامتنع عدمها فطردَ دليلَ عدم بقاء الأعراض في الأجسام فقال بعدم بقائها وتجددها، وسبب ذلك أنه بنى على أصله إذ هو قائل بأن الجواهر نفسها مركبة من أعراض عدة، ولذا تختلف الأجسام عن بعضها البعض كما هو الحال في النار والماء مثلًا.

(٣) الكِرباس -بالكسر- ثوب غليظ من القطن.

وصريح العقل يأباه، وخالف في هذا النظام أيضًا وهو جحد للضرورة(١).

ومنها أنها تحدث بجملتها(٢) عن عدم سابق وتنعدم كذلك(٣) خلافًا للفلاسفة.

وأنها متماثلة في الحقيقة لما أنها كلها مركبة من الجواهر الفردة وهي متحدة الحقيقة(٤) خلافًا للنظام حيث قال بتخالفها لما أنها عنده مركبة من الأعراض،

---

(١) في «شرح المواقف» أن الظاهر أنه لم يقل بذلك، وإنما لزمه لَّما قال: إن الجسم المتناهي المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد، إذ لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بين الجواهر المكونة للجسم، وإن جاز ذلك على مستوى الجواهر الفردة جاز كذلك على مستوى الأجسام المكونة منها.

(٢) أي كل الجواهر بلا استثناء شيء منها بذواتها وصفاتها، فلا يخرج عن الحدوث من العدم شيء منها سواء كان علويًا أو سُفليًا خلافًا للفلاسفة القائلين بأن الفلكيات قديمة بموادِّها وصورِها الجسمية والنوعية وأعراضها، وأنَّ حركتها وأوضاعها قديمة النوع حادثة الأشخاص، وأما العنصريات في عالم العناصر فقديمة بموادِّها وبنوع الصورة الجسمية والنوعية وإن كانت الصور المشخصة والأعراض المختصة المعينة حادثة تتعاقب بتعاقب الأفراد الشخصية، وتفصيل ذلك في المطولات.

(٣) لما قال الفلاسفة بقدمها قالوا بامتناع عدمها، والحكم بانعدام الجواهر وإن كان مُضمنًا في قول المصنف السابق «صائرة إلى الفناء» إلا إنه يبدو أنه قصد بقوله: «صائرة إلى الفناء» الرد على مَن منع فَنائها طردًا للقول ببقائها زمانين رغم قوله بحدوثها -أي الكرَّامية والجاحظ-، ولذا ذكره في سياق الحديث عن بقائها زمانين، وقصد هنا الرد على مَن مَنعَ عدمها لقوله بقدمها أي الفلاسفة.

(٤) وهو قول الأشاعرة، وعليه فكل الأجسام متشاركة في تمام الماهية والحقيقة، وإنما تختلف بما يقوم بها من أعراض، وقال النَظَّام بتركُّبِ الأجسام، بل والجواهر من الأعراض لما أنَّهَا هي المحسوس من الجسم الذي لا يشهد الحسُّ بغيره وأدلة الجوهر الفرد غير تامة ولا سالمة عنده.

ولا شك أن الأعراض متخالفة فما تركب منها كذلك. وهذا أصل ينبني عليه كثير من قواعد الإسلام كإثبات القادر المختار وكثير من أحوال النبوة والمعاد(١)، فإن اختصاص كل جسم من صفاته المعينة لابد وأن يكون لمرجح مختار، ولذا ذهب الفلاسفة إلى أنها متخالفة بالحقائق لإنكارهم الجوهر الفرد وقولهم بتركيب الجسم من الهيولى والصورة(٢).

ومنها أنها لا تثبت بالعدم(٣) خلافًا للنظام وكثير من المعتزلة في قولهم إنها

---

(١) لأنه إن كانت الأجسام متماثلة الحقائق فإن اختلافها لا يكون من عند نفسها، ولا يكون بغير مؤثر خارجي، ولا يكون نتيجة علاقة عِلِّية إيجابية بين المؤثر والأجسام، فلابد أن يكون الاختلاف راجعًا إلى مرجِّح مريدٍ مختارٍ كما سيقول المصنف، فيبطل بذلك القول بالإيجاب والعِلِّية وقدمِ العالم ويثبت حدوثه. وأما مقصده بـ«أحوال النبوة والمعاد» فهو كإثبات النبوة بالمعجزة التي هي خرق للعادة، فإنه لمَّا كانت الأجسام متماثلة الحقائق مختلفة بالأعراض جاز أن يجري على كل جسم ما يجوز على الآخر من الأعراض، فلا يختص جوهر بخصائص لا يمكن أن تقوم بغيره كالبرد على النار والحرق على الماء، فثبت بهذا جواز ما نُقل من المعجزات والكرامات وأحوال القيامة، ولو كانت الأجسام مختلفة الحقائق لما ثبت ذلك إلا بالقول بقلب الحقائق وفيه ما فيه.

(٢) فيختلف كل جسم عن الآخر بما يحل فيه من الصور النوعية والشخصية التي هي جزء حقيقته عند الفلاسفة، فيصير إلى نوعٍ مخالفٍ لغيره تبعًا للصورة النوعية ثم إلى شخص في ذلك النوع مخالف لغيره تبعًا للصورة الشخصية، كالجسم -هيولى وصورة جسمية- يصير إنسانًا أو فرسًا بحلول الصورة النوعية ثم يصير شخصًا منهما كزيد أو فرس، مُعيَّن بالصورة الشخصية الحالة فيه.

(٣) أي من أحكام الأجسام/ الجواهر أنها لا تثبت في العدم، واختص الأجسام بالكلام رغم أن الأعراض كذلك لا تثبت في العدم؛ لأن الأعراض تابعة للأجسام، فإن لم تثبت الأجسام فمن باب أولى ألا تثبت الأعراض في العدم، وهذا البحث يُعرف بمسألة «شيئية المعدوم»، وما قدمه أي نفي ثبوت الأشياء في العدم هو قول الأشاعرة والفلاسفة وبعض المعتزلة، ويقابله القول

ثابتة في العدم(١).

فإن قلت فما معنى ذلك الثبوت الذي يدعونه للعدم وما منشأ القول به؟

قلتُ أما الثبوت الذي أثبتوه للماهيات المعدومة فقد قالوا إن التقرر على ضربين: تقرر الماهية في حد ذاتها، وتقررها بحيث يترتب عليها آثارُها كإحراق النار وترطيب الماء. فالأول يسمونه ثبوتًا ومقابله نفيًا؛ والثاني يسمونه وجودًا

بثبوت الأشياء في العدم وأن المعدوم شيء، وهو لطائفة من المعتزلة كما سيأتي.

(١) الخلاف إنما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج، لا في إمكان تسميته شيئًا في اللغة حقيقة أو مجازًا، إذ هو بحث لغوي يرجع فيه إلى النقل والاستعمال، والأشاعرة لا ينازعون في استعماله في المعدوم مجازًا كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] فسماه شيئًا قبل كونه.

ولا خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في أن المُمتَنِع لذاته ليس شيئًا في الخارج، لكن الخلاف وقع في المعدوم الممكن الوجود: هل له تقرر وثبوت في الخارج منفك عن الوجود أم لا؟ فلمّا قال بعض الأشاعرة بأن «الوجود عين الماهية» لم يمكنهم القول بأن المعدوم الممكن شيء في الخارج وإلا لزمهم اجتماع الوجود والعدم بأن يكون ماهية المعدوم هي وجوده وهو تناقض، وأما القائلون بأن الوجود زائد على الماهية عارض لها - وهو قول بعض الأشاعرة وجُلِّ الفلاسفة والمعتزلة - فقد قال الأشاعرة منهم والفلاسفة إن المعدوم ليس بشيء أي إن الماهية لا تتقرر منفكة عن الوجود في الخارج، ولذا قالوا إن الوجود يساوق الشيئية ولا معنى للشيء إلا الموجود، ووافقهم أبو الهذيل وأبو الحسين البصري من المعتزلة، وقال سائر المعتزلة إن المعدوم الممكن شيء ثابت في الخارج ذو ذات وحقيقة، وإنَّ تأثير الفاعل ليس في جعله ذاتًا بل في جعل تلك الذات موجودة كما ذكر الرازي في «المحصل»، ولم يكن لهذا القول قَبول بين المتقدمين من المعتزلة، وكان أول قائل به منهم أبو يعقوب الشحّام، ثم انتشر القول فيهم بعدُ وشاع، فلا يُفهم من ذكر المصنف للنظّام فقط أنه أول من قال به من المعتزلة.

ومقابله عدمًا[١]؛ وأما منشؤه فقولهم بزيادة الوجود، فزعموا أن وجودَ السواد مثلًا زائدٌ على ماهيته[٢]، ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود[٣] كما في «شرح المقاصد».

---

(١) الكلام هنا عن التقرر في الخارج لا في الذهن، فللماهية عندهم تقرر خارجي لكن لا ينشأ عنه أيّة آثار خارجية لذا لا يصفونه بالوجود؛ لأن الوجود الخارجي هو منشأ الآثار الخارجية عندهم كما هو عند المتكلمين والفلاسفة، لكن ذلك التقرر والثبوت الخارجي للماهية كافٍ في اعتبارها شيئًا وإن لم تكن موجودة لكنها ليست معدومة فهي وسط بين الاثنين، ومن هنا أرجع بعضهم قول بعض المعتزلة بالحال إلى هذه المسألة، واعتبر الشهرستاني في كتابه «نهاية الإقدام في علم الكلام» المعتزلة متأثرين في قولهم بشيئية المعدوم بقول الفلاسفة قبلهم بالهيولى، قال الشهرستاني: «وذلك أنهم سمعوا كلامًا من الفلاسفة وقرأوا شيئًا من كتبهم، وقبل الوصول إلى كُنهِ حقيقته مَزَجُوه بعلم كلام غير نضيج، وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيولي مذهبهم فيها فمسوه مسألة المعدوم».اهـ. فكما أن كل حادث يسبقه إمكانه الذاتي وهذا الإمكان ليس نفيًا محضًا عند الفلاسفة بل هو صالح للوجود، وتلك الصلاحية لا تكون إلا في مادة أولى هي الهيولى تسبق الحادث زمانيًا لكنها غير موجودة إلا بحلول الصورة الجسمية فيها -كما تقدم-، فكذلك الماهية المُمكِنَة حال عدمها ثابتة صالحة لأَنْ توجد فأشبهت الهيولى الفلسفي.

ويرى البعض أن الدافع للمعتزلة للقول بشيئية المعدوم هو تنزيه العلم الإلهي عن التغيُّر والتجدد بحدوث الكائنات، فقالوا إن ماهية كل ممكن متقررة قبل وجوده فيعلمها الله شيئًا ثابتًا أزلًا لا يتغير علمه بها بوجود الممكن، ولتراجع المطولات لمزيد بَسطٍ.

(٢) وكذلك قال جمهور المتكلمين والفلاسفة بزيادة الوجود على الماهية -على اختلافٍ بينهم في تفاصيل ذلك- لكنهم لم يقولوا بما قال به المعتزلة؛ لأنهم قالوا باعتبارية الماهية، بينما المعتزلة جعلوا لها تقررًا وثبوتًا في الخارج دون اعتبار مُعتبر، وهذا يقرِّب قولهم هذا من المُثُل النُورية الأفلاطونية، ويفتح الباب لقبول القول بقدم العالم من قولهم بثبوت شيئية الماهيات أزلًا.

(٣) أي بعد تقررها وثبوتها في الخارج، فتكون ثابتة في الخارج غير موجودة.

وأما القائلون بأن الوجود عين الموجود(١) فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شيء لاستلزامه اجتماع النقيضين، فإن الماهية إذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه وجودُها الذي هو عينها فيلزم أن تكون موجودة ومعدومة معًا(٢).

واعلم أن الأمر الخارجي باعتبار تقرره في الخارج يقال له: موجود(٣)، وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحةِ انفراده بالأحكام يقال له: شيء(٤)؛ والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الأشياء في الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم امتياز المعدومات وانفرادها بالأحكام في الخارج فاعترفوا بشيئيتها والله أعلم(٥).

---

(١) وهم الإمام الأشعري وبعض الأشاعرة.

(٢) وذلك لأن القول بأن الوجود عين الموجود أو عين الماهية مبنيٌّ على أن الأثر الخارجي هو الماهية لا غير، فليس ثَمَّ ثبوت وتقرُّر للماهية في غير الأثر الخارجي الذي هو عينها، فالقائل بأن الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بشيئية المعدوم لأنه يلزم عنه جواز تقرُّر الماهية في الخارج منفكة عن الوجود الذي هو عينها، فتكون منفكة عن الوجود أي معدومة منفية مع ثبوتها وتقرُّرِها الذي لا يكون إلا عين الوجود فتكون موجودة معدومة وهو جمعٌ للنقيضين.

(٣) أي باعتبار ثبوته في الخارج بأن تنشأ عنه الآثار الخارجية كإحراق النار يسمى موجودًا سواء قلنا إن وجوده وآثاره في الخارج عين ماهيته أو قلنا إن الوجود عارض للماهية بأن يكون الأثر الخارجي للموجود هو وجود الماهية لا عينها، بينما هي متقررة ثابتة في نفسها.

(٤) أي إن الأمر الخارجي يُسمَّى شيئًا باعتبارين: باعتبار امتيازه في الخارج عمَّا سواه بأن يُميزه الذهن عن غيره ويثبت له هوية وخصوصية مع إثبات وجوده الخارجي لا دونه كما تقول المعتزلة، وباعتبار صحة انفراده بالأحكام في الخارج بأن يَحكم الذهن عليه بالأحكام منفرِدا عما عداه، فالشيء هو الممتاز عما سواه المنفرد عنه بالأحكام بعد إثبات وجوده، فلا معنى للشيء إلا الموجود الممتاز عما سواه المنفرد عنه بالأحكام ولا يكون الشيء إلا موجودًا عند نفاة شيئية المعدوم.

(٥) هذا ما تيسر بعون الله، وإلى هنا انتهى هذا التعليق المختصر على هذا الكتاب القيِّم، وقد كان

تم طبعه بمعونة الله وفضله في سنة إحدى وأربعين وثلاثمائة

وألف من هجرة من منه انشقت الأسرار صلى الله عليه

وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله أولًا وآخرًا

❁❁❁

الشروع فيه في الثاني من شعبان المُعظَّم عام ١٤٣٨هـ بعد أن شرَّفني شيخنا الدكتور محمد نصار -حفظه الله وأعلى مقامه- بطلب التعليق عليه، وكان الانتهاء منه في ليلة الحادي عشر من صفر الخير عام ١٤٣٩هـ، وقد تخلل زمان رقمه الكثير من التقلبات والترحال والأسفار والانشغال بالأسرة والأهل، إذ كتب هذا التعليق بين مدن الجبيل بالسعودية والقاهرة بمصر وأمدرمان بالسودان ثم جالوي بأيرلندا، فلا شك أنه قد وقع فيه بعض الوهم والخطأ نسبة لعدم التفرغ والمراجعة وانشغال البال ببعض الهموم وكثرة الانتقال والبُعد عن المكتبة، فمن وجد فيه شيئًا من ذلك فلينبه عليه وليعذرني. أسأل الله أن ينفع به وأن يجعله ذخرًا لنا يوم الدين ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة:٢٨٦]، وأن يحفظ الأهل والأحباب ويرحم مشايخنا سيما شيخي مصطفى عبد القادر الأزهري -قدَّس الله سره- الذي كان له الفضل بعد الله في تَعَلُّمِ هذه العلوم.

وَقُل أَغِثْ يَا رَسُولَ الله ذا وَجَلٍ ... وَانشُلهُ يَا أَكْرَمَ الدَّاعِينَ لله

صَلَّ وَسَلَّم رَبِّي دَائِمًا أَبَدا ... عَلَيْهِ وَالآلِ وَالأَصْحَابِ فِي الله

وَالحَمْدُ لله حَمْدًا لَا انصِرَامَ لَهُ ... وَالشُّكرُ لله ثُمَّ الشُّكرُ لله

وكتبه

هاني علي الرضا عبد السيد حسين

المراجع

- المطالب العالية من العلم الإلهي - الإمام الرازي.
- شرح المقاصد - التفتازاني.
- شرح المواقف - العضد الإيجي والشريف الجرجاني.
- الكليات - أبو البقاء الكفوي.
- دستور العلماء - عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري.
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم - محمد بن علي التهانوي.
- المعجم الفلسفي - جميل صليبا.
- الصحائف الإلهية - شمس الدين السمرقندي.
- التجريد في علم الكلام - الطوسي بشرحي القوشجي والملا صدرا.
- شرح الميبذي على الهداية الأثيرية.
- حكمة العين للكاتبي بشرح ميرك البخاري وحاشية الشيرازي.
- الشفاء - ابن سينا.
- الإشارات والتنبيهات لابن سينا بشرحي الرازي والنصير الطوسي.
- رسالة الحدود - ابن سينا.
- نهاية الحكمة - الطباطبائي.
- شرح منظومة السبزواري.
- الفرق بين الفرق - عبد القاهر البغدادي.
- أبكار الأفكار - السيف الآمدي.
- شرح طوالع الأنور - لأصفهاني.

- حاشية على شرح جمع الجوامع - العلامة العطار.
- المبين في معاني مصطلحات الحكماء والمتكلمين - السيف الآمدي.
- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة - الملا صدرا الشيرازي.
- سفينة الراغب ودفينة المطالب - محمد بيك راغب باشا.
- الرسالة القشيرية - أبو القاسم القشيري.
- روضة الطالبين وعمدة السالكين - حجة الإسلام الغزالي.
- نهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية - فريدريك إنجلز.
- فلسفتنا - محمد باقر الصدر.
- كفاية الساعي في فهم مقولات السجاعي - سعيد فودة.
- المحصّل للرازي بتعليقات الطوسي.
- شرح المعالم في أصول الدين - ابن التلمساني.
- رسائل الكندي.
- آراء أهل المدينة الفاضلة - الفارابي.
- التعليقات - ابن سينا.
- شرح العقايد العضدية - الجلال الدُوّاني مع حاشية الكلنبوي.
- شرح الرسالة المجعولة في التصور والتصديق - السيد الزاهد الهروي.
- نهاية الإقدام في علم الكلام - الشهرستاني.
- الرساله الولدية في آداب البحث والمناظرة - ساجقلي زادة.
- شرح الشمسية - العلامة التفتازاني.
- شرح مقولات السجاعي بحاشية العلامة العطار.
- حكمة الإشراق والتلويحات اللوحية وهياكل النور - السهروردي المقتول.

الفهرس

نبذة عن علم المقولات من حيث نشأته ومحتواه ٦
أهمية دراسة المقولات ١٠
كيف وصل أرسطو إلى مقولاته العشر؟............................. ١٦
هذا الكتاب... ٢١
ترجمة المؤلف.. ٢٣
الصورة الجسمية والصورة النوعية ٤٢
فصل في أحكام العَرَضِ.. ٥٧
فصل في الكم.. ٧٠
أقسام الكم... ٧٨
فصل في الكيف.. ٩٣
أنواع الكيف ٩٧
أنواع الكيفيات المحسوسة... ٩٩
النوع الأول ٩٩
النوع الثاني.. ١١١
النوع الثالث ١٢٠
النوع الرابع ١٢٤

النوع الخامس ١٢٥

فصل في النسبة.. ١٥١

فوائد.. ١٦٢

الفائدة الأولى.. ١٦٢

الفائدة الثانية.. ١٦٨

فصل.. ١٧٢

خاتمة.. ١٧٩

أحكام الجواهر ١٧٩

المراجع.. ١٨٧

الفهرس.. ١٨٩

يعد هذا الكتاب مع شرحه مختصرًا نافعًا في فن المقولات، يصلح متنًا لدرس هذا العلم، لاستيعابه مباحث المقولات مع دقة التعبير والإشارة إلى مسائل غير موجودة في كثير من المتون والمختصرات الرائجة المستعملة بين طلبة العلم، وليس من قبيل المبالغة إن قلنا: إن المسائل المطروقة في هذا الكتاب يستهلك بحثها مجلدين كاملين في بعض مطولات الكلام والحكمة، فهذا الكتاب يكفي الطالب مؤونة السفر الطويل المضني عبر مباحث مبثوثة مبعثرة في مئات الصفحات مع تعقيد العبارة وكثرة الحواشي.

